الله والعالم

في فلسفة ابن سينا



رجاء أحمد علي

التنوير

الكتاب: الله والعالم في فلسفة ابن سينا
المؤلف: رجاء أحمد علي

الطبعة الأولى / ٢٠١٠

الناشر:

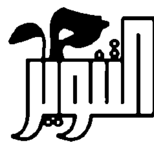
التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧٥٩٠٥
Email:dar_altanweer@hotmail.com
Email:dar_altanweer@yahoo.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة مصطفى قانصو للتجارة الطباعة بيروت / لبنان

الله والعالم
في فلسفة ابن سينا

رجاء أحمد علي



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يحتل ابن سينا في تاريخ الفلسفة الإسلامية مكانة رفيعة، فهو يعد من أعظم فلاسفة المشرق العربي، لقد ترك لنا الكثير من الآراء الفلسفية التي تبحث في الإلهيات والطبيعيات بالإضافة إلى الجوانب العلمية والمنطقية، فلا يوجد مجال إلا وقد طرقه، فهو يعد حقا من الفلاسفة الموسوعيين.

فالدارس للتراث الفلسفي الإسلامي يدرك تمام الإدراك أن فلاسفة الإسلام ومنهم ابن سينا قد اهتموا اهتماما كبيرا بالتدليل على وجود الله فلا شك أن قضية التدليل على وجود الله تأتي في مقدمة القضايا التي تتعلق بمجال الإلهيات بل وتعد أبرزها، وقد قدم لنا الشيخ الرئيس العديد من الأدلة للبرهنة على وجود الله.

وترتبط مسألة وجود الله بمسألة أخرى، وهي البحث في قدم العالم وحدوثه، وقد ذهب ابن سينا فيه إلى القول بقدم العالم، وقدم برهانه على ذلك، ونجده أيضاً قد فند الرأي المخالف له، أي الرأي القائل بحدوث العالم، وإذا كان الغزالي قد نقد الفلاسفة وعلى رأسهم

ابن سينا في هذه المسألة، وقال بأن قولهم بقِدَمِ العالم يعد متناقضاً مع تدليلهم على وجود الله، فإن هذا الرأي من جانب الغزالي يحتاج إلى مناقشة.

ويمكن القول بأن البحث في مشكلة الألوهية عند ابن سينا من خلال بيان العلاقة بين الله تعالى والعالم يعد من المجالات التي اهتم بها الشيخ الرئيس اهتماماً كبيراً إذ أنها تتناول كيفية صدور العالم عن الله أي كيف صدرت الكثرة عن الواحد فالقول بالفيض عند ابن سينا يمثل العلاقة بين الله والعالم.

وإذا كانت الإلهيات قد نالت اهتمام ابن سينا فإن الفلسفة الطبيعية أيضاً قد اهتم بها اهتماماً كبيراً، يتضح ذلك من خلال دراسته لعلل الموجودات وكيف أنه ذهب إلى القول بعلل أربعة هي: علة مادية، وعلة صورية وعلة فاعلة، وأخرى غائية.

لذلك نجد ابن سينا ينقد السابقين عليه، القائلين بعلة واحدة مادية كانت أم صورية، وفي هذا نجده قد تابع أرسطو في نقده للسابقين ثم يصعد من خلال هذا النقد إلى الرأي الذي يرتضيه.

وقد ركز ابن سينا على العلة الرابعة، وهي العلة الغائية التي يعدها أهم العلل على الإطلاق، وقد ظهرت الغائية عنده بصورة واضحة عند نقده للقائلين بالبخت والاتفاق، فمن خلال نقده لهم ظهرت الغائية في كل شيء، فالاتجاه الغائي نجده مسيطراً على فيلسوفنا إلى أقصى درجة.

أما عن العالم فنجد ابن سينا قد ميز بين عالم ما تحت فلك القمر وعالم ما فوق فلك القمر وهو في هذا أيضاً تابع لأرسطو.

وعندما ندرس النفس عند ابن سينا يتبين لنا دورها الهام في الفلسفة السينوية على وجه العموم، فهي تدخل في المجال الفيزيقي كذلك في المجال الميتافيزيقي، ففي المجال الفيزيقي نجده يدرس إثبات وجودها كموجود طبيعي بالإضافة إلى أنواعها على اختلافها من نفس نباتية،، ونفس حيوانية ثم نفس إنسانية، كذلك الحواس المختلفة، والحس المشترك والتخيل وغير ذلك، أما في المجال الميتافيزيقي فنجده يتناول في دراسته لها حقيقة النفس وجوهريتها وخلودها بعد فناء البدن.

والواقع أن فلسفة ابن سينا الإلهية أو الطبيعية تستحق النظر والدراسة لما فيها من آراء غاية في الثراء والقوة، صحيح أن الكثير من موضوعاتها ليست جديدة فقد سبقه إلى مثل هذه الموضوعات الفلاسفة الذين سبقوه، إلا أنه قدم لنا العديد من الآراء من جانبه ولم يكن مجرد مقلد للسابقين.

ولا غرو في أن ابن سينا وإن كان تلميذاً للفارابي، وقد اعترف ابن سينا نفسه بفضل الفارابي عليه، إلا أن هذا لا يمنع من أهمية ابن سينا في تاريخ الفلسفة العربية وذلك لما في دراسته من دقة في العرض وقوة في البرهان.

هذا يدلنا على أن المشكلة التي سوف أبحثها وهي «الله والعالم» قد احتلت مكانة كبيرة في فكر فيلسوفنا.

وقد قسمت بحثي إلى خمسة فصول وخاتمة.

تناولت في الفصل الأول أدلة ابن سينا على وجود الله، ومن هذه الأدلة دليل الممكن والواجب، ودليل الغائية والعلية ثم الدليل

الحدسي وقد بينت أن أهم هذه الأدلة عنده هو دليل الممكن والواجب، ويرتبط هذا الدليل بقضية هامة جداً وهي الوجود والماهية، وبينت كيف أننا نجد عند ابن سينا تمييزاً بين الوجود والماهية في الموجودات الممكنة وكيف يتوحد الوجود والماهية في ذات واحدة تتمثل في واجب الوجود بذاته.

ثم بينت دليل الممكن والواجب عند المتكلمين، وكيف أنه يقوم على فكرة الحدوث لا الإمكان، ومن هنا كان الفرق بين دليل الممكن والواجب عند المتكلمين وعند ابن سينا، ثم أعقبته بالنقد الذي وجه إلى هذا الدليل وخاصة من فيلسوف المغرب العربي ابن رشد، ثم أنهيت الفصل بالصفات التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود بذاته وأفردت جزءاً- كبيراً منها للبحث في العلم الإلهي وكيف أن صفة العلم تمثل علاقة بين الله تعالى والعالم، وإذا كان العلم الإلهي عند ابن سينا يعد علماً كلياً بيد أن هذا لا يعني أنه تعالى لا يعلم الجزئيات، وإنما هو يعلمها ولكن على وجه كلي، أي يعلم القوانين وما ينتج عنها، ثم بينت موقف الغزالي وابن رشد من العلم الإلهي عند ابن سينا.

أما الفصل الثاني فقد طرحت فيه قضية العالم، هل هو حادث أم قديم وبينت فيه وجهة نظر فيلسوفنا من السابقين عليه القائلين بالحدوث وكيف فند آراءهم وهذا يمثل الجانب النقدي عنده، ثم الجانب الإيجابي والذي يمثل قوله بقدم العالم وإثباته لرأيه بالأدلة.

وفي الفصل الثالث تناولت فيه الصلة بين الله والعالم، وكيف

أن هذا العالم فاض عن الله تعالى، عن طريق العقل الأول، والذي عن طريقه حدثت الكثرة في الموجودات، فإذا كان العلم الإلهي يمثل صلة بين الله تعالى والعالم فإن الفيض يمثل تلك العلاقة أيضاً، ثم أعقبت ذلك بتحليل نقد كل من الغزالي وابن رشد للفيض عند ابن سينا.

أما الفصل الرابع: فعرضت فيه علل الموجودان وميزت فيه بين جانبين جانب نقدي يتمثل في نقد ابن سينا للسابقين عليه، ثم جانب إيجابي يتمثل في قوله بالعلل الأربعة، ثم أبرزت مكانة العلة الغائية عنده، ولا سيما في نقده للقائلين بالبخت والاتفاق، والقول بأن لكل شيء سبباً وغاية يهدف إليها.

ثم قوله بالخير والشر ليثبت بهما القول بالغائية أو العناية الإلهية وهي ظاهرة واضحة في العالم كله سمائه وأرضه.

أما الفصل الخامس والأخير، فقد بينت فيه تقسيم ابن سينا للعالم إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، وكيف أن هذين العالمين يختلف كلا منها عن الآخر في مادته وموجوداته وحركته، ثم بينت دور النفس عند ابن سينا، فتناولت النفس بأنواعها ومراتبها المختلفة باعتبارها موجوداً من موجودات العالم، ثم تناولت بالدراسة حقيقة هذه النفس هل هي حادثة أم قديمة، خالدة أم فانية؟ ثم بينت كيفية اتصال العالم العلوي بالعالم السفلي عن طريق النفس.

وقد ذكرت بعد ذلك ما استطعت التوصل إليه من نتائج في مجال البحث في موضوع الله والعالم في فلسفة ابن سينا.

وأرجو أن أكون قد قدمت دراسة في مجال الفلسفة السيونية تساعدنا على الكشف عن أهمية آراء ابن سينا في بحثه للصلة بين الله والعالم.

والله هو الموفق للسداد.



الفصل الأول

وجود اللّه تعالى وصفاته

في فلسفة ابن سينا

- تمهيد
- أولاً : الوجود والماهية.
- ثانياً: دليل الممكن والواجب.
- ثالثاً: الموقف النقدي من دليل الممكن والواجب.
- رابعاً: دليل العلية.
- خامساً: دليل الغائبة.
- سادساً: الدليل الحدسي.
- سابعاً: الصفات الإلهية.
- ثامناً: موقف الغزالي وابن رشد من العلم الإلهي عند ابن سينا

تمهيد

إن موضوع بحثي يشمل قضية من أعقد القضايا الميتافيزيقية التي هزت أعماق العقل البشري منذ أقدم العصور حتى اليوم، فمسألة التفكير في وجود الله بدأت عندما استقر الإنسان وتوفرت له سبل عيشه، من هنا بدأ يعي ذاته ويعي ما حوله ويتأمله، ويفكر فيه.

فهذه المشكلة إذن، تعد من صنع الإنسان، فعندما نظر حوله وجد أنه لا بد أن يبحث عن مثل أعلى يتطلع إليه ويحتذى به.

وكان الإنسان في حاجة دائمة إلى هذا الشيء الأقوى منه كي يجعله إلهاً له، فلذلك نجده يجعل من القوى الخفية آلهة له، وكان يؤوله ما يجلب عليه الخير، من هنا يمكننا القول إن هذه الفكرة (الألوهية) كامنة في نفوسنا.

فالمشكلة إذن مشكلة الإنسان منذ القدم، منذ وعيه بذاته، إذ أن الوعي بالذات يمثل جزءاً من الوعي بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية، لأنه متصل بهذا الوجود وقائم عليه، فحاول الإنسان إذن أن يعالج هذه المشكلة التي تناولها أولاً على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها

ويفلسفها، فأصبحت موضوع بحث عند رجل الدين والأخلاق، من العالم والفيلسوف[1].

أود أن أشير إلى أنه إذا كان البعض يذهب إلى نُصرة الفكر اليوناني والقول بأنه تناول المشاكل الفلسفية وحاول وضع الحلول لها قبل أن يتناولها أي فكر آخر، أقول إن هذه المشكلة لم تكن من خلق أساطين الفكر اليوناني، فهي لم تحتل مكان الصدارة في تفكيرهم بل إنهم لم يتحركوا للبحث في الأسرار الإلهية والعلوم الطبيعية إلا بهداية أمم الكهانات التي سبقتهم إلى التدين وعبادة الخالق العظيم[2].

لكن ليس معنى هذا أن ننكر على اليونان اتجاهاتهم لتلك المشكلة إذ كان لهم اتجاهات في هذا الجانب لا تنكر، وكان لهم طقوسهم وأسرارهم بل إننا نجد سقراط- كما يقول عنه الشهرستاني- أنه يُعد الفيلسوف الذي استولت فكرة الألوهية على تفكيره، فقضى حياته واقفاً يطرق بعقله الباب الذي يؤدي إلى الله فلم يُفتح له، ولم يرهما.

وراءه شيئاً كذلك نجد تصوراً للألوهية عند كسينوفان، فقد

---

(1) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ 2 ص 21 دار المعارف بمصر سنة 1976 ويوجد تحليل ممتاز لهذا الكتاب في مجلة الحكمة العدد الرابع سنة 1979 قدمه الأستاذ سعيد زايد.

(2) عباس العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية ص 89، دار المعارف 1946.

انتقد آلهة عصره التي تفعل كل ما هو محرم بين البشر[1].

أما عن أفلاطون فهو أول مؤله منهجي وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق وكما يُقال عنه بأن تاريخ البرهنة الفلسفة على وجود الله قد بُدئ بعصر أفلاطون، ولذلك حقت تسميته بأفلاطون الإلهي[2].

بيد أنه نجد بعض المفكرين يذهبون إلى القول بأن فكره الإله بالمعنى الكامل لا تشغل أي موضع من المذهب الأفلاطوني، وأن موقفه منها غامض إذ أنه تناولها في الأساطير أي في تلك المواضع التي يهرب فيها الفكر من البرهان، وهذا حقيقي إذ أن فكرة التوحيد كما نعرفها لم تكن معروفة في عهد أفلاطون[3]، فلا ننتظر منه إذن أي فكرة واضحة عن توحيد الله، لذلك نجده مضطرباً فأحياناً يقول الله وأخرى يقول الآلهة.

أود أن أشير إلى أنه إذا كان مفكرو اليونان قد تناولوا هذه المشكلة بصورة أو بأخرى صرحوا بالإله أحياناً وأحياناً أخرى لم يصرحوا فهذا أمر طبيعي منهم إذا نظرنا إلى البيئة التي كانوا يعيشون فيها فهي لم تكن تسمح بأن يحتل هذا الموضوع مكان

---

(1) أولف جيجين، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قورني ص 310، 311 دار النهضة سنة 1976.

(2) د. محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص 33 دار إحياء الكتب العربية 1947..

(3) العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا ص 34 الطبعة الثانية دار المعارف 1967.

الصدارة في تفكيرهم ومع ذلك نجد أرسطو يجعل البحث في الله من أشرف موضوعات الفلسفة، ولذا سمي هذا القسم بالفلسفة الأولى، وقال إنها العلم الوحيد الحر من بين العلوم، لأنها وحدها التي لا غاية لها سوى نفسها.

والحقيقة، أنني إذا كنت قد بدأت هذا التمهيد بمكانة المشكلة في الفكر اليوناني، فهذا لكي أبين مدى تأثير الفلاسفة المسلمين بالفكر اليوناني في هذه المسألة.

صحيح أن مشكلة الألوهية لم تأخذ مكان الصدارة في الفكر اليوناني، إلا أنها تُعد عند الفلاسفة المسلمين من أخطر المشكلات التي تناولوها، أنها تتعلق بالعقيدة، ومع ذلك فقد أخذت طابعاً يونانياً إلى حد ما.

ولكن هذا القول لا نعني به محو شخصية الفيلسوف المسلم، كلا، فإذا كانت المشكلة قد أخذت طابعاً يونانياً، ألا أنهم أخرجوها بثياب جديدة تتصف بالإسلام إلى حد ما، وروح تنم عنهم، فتارة يتفقون وأخرى يختلفون مع الفلسفة الإغريقية.

أود أن أشير إلى أن فلاسفة الإسلام في دراستهم لمشكلة الألوهية قدم كل منهم دليلاً أو أكثر من دليل على وجود الله، ابتداء من أول- الفلاسفة في المشرق العربي (الكندي) حتى آخرهم في المغرب العربي (ابن رشد) فقد تناولها كل منهم بطريقة أو بأخرى.

هذه الأدلة تتشابه أو تختلف إلا أنها تهدف في النهاية إلى إثبات وجود الله.

فالفارابي- المعلم الثاني- قدم أدلة على وجود الله أهمها

وأشهرها دليل الواجب والممكن.

هذا الدليل هو نفس دليل ابن سينا[1] على وجود الله، وإن

---

(1) ابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، فيلسوف فارسي وطبيب، ولد حوالي (370 هـ، 980م) بالقرب من بخارى في قرية صغيرة تدعى أفشنة، وتوفي عام (428هـ، 1036م).
بالرغم من الظروف السياسية والاجتماعية المليئة بالاضطرابات التي عاش فيها فيلسوفنا، إلا أنه يُعد قمة من قمم القرن الخامس الهجري وهو العصر الذهبي للفكر الإسلامي، ويُعد من الرجال القلائل في العالم الإسلامي الذين يصح أن نسميهم كتاب موسوعيين، إذ أننا نجد الأب قنواتي يحصي ما ألفه ابن سينا بحوالي 276 مؤلفاً، وقد ترجمت بعض مؤلفاته إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر وقد عُرف في الغرب بـ Avicenna وهو من اللفظ الإسباني (آبين) أو (أفين سينا)، وقد تنوعت مؤلفات ابن سينا، فلا يخفى على أحد ما كان لقانونه في الطب من الأهمية التي جعلته مرجعاً أساسياً في جامعات أوروبا حتى القرن السادس عشر، وأما كتبه الفلسفية فيمكن أن نقول فيها أن ابن سينا قد امتزجت فيه رغبة عارمة في السعي وراء الحقيقة فأنتج نسقاً فلسفياً يتجلى فيه عقل مبدع، فكانت لديه القدرة الغريبة على المزج بين الاتجاهات الفلسفية المختلفة، فكان يطوف ببساتين الفلسفة ويقطف من كل بستان زهرة تعجبه، فمزج بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وكان نتيجة ذلك هذا الصرح الفلسفي الضخم، وهو في حاجة إلى جهد ودراسة، إذ أنه كان أثراً وعلامة بارزة ليس فحسب في الفكر العربي، بل أيضا في أوروبا اللاتينية، ولا يخفى علينا موسوعته الفلسفية الضخمة (الشفاء) (لمزيد من المعرفة بمؤلفات ابن سينا ارجع إلى كتاب «مؤلفات ابن سينا» للأب جورج قنواتي، وأيضاً «الفلسفة الطبيعية =

كـان يرجـع الفضـل للشـيخ الـرئيس فـي توضـيحه والإسـهاب فـي شـرحه.



=

عند ابن سينا» للأستاذ الدكتور عاطف العراقي).

كان ابن سينا أفلاطونياً في نفسه، أرسطياً في عقله، مسلماً حقيقياً في إيمانه، هذا كله مع احتفاظه بأصالته وهويته، فهو بحق فيلسوف الفكر العربي كما قال عنه روجر بيكون، ويطلق على ابن سينا لقب الشيخ الرئيس، فالشيخ لقب علمي والرئيس لقب سياسي، فالشيخ الرئيس يدل على جمعه بين الاشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة، فهو أشبه بالحاكم الفيلسوف الذي أراده أفلاطون في جمهوريته وكما يقول سارتون عنه: أنه يُعد ظاهرة فكرية، ربما لا تجد من يساويه في نشاطه وإنتاجه.

وجود اللّه عند ابن سينا

أولاً : الوجود والماهية

يُعد بحث ابن سينا في الإلهيات الصورة الأخيرة للفلسفة الإلهية في المشرق العربي وهي صورة تُعرف بالوضوح وكثرة التعليل والبرهنة وفيها عمق وإثارة لمشكلات كبرى كانت موضع مناقشات مستفيضة عند فلاسفة العصور الوسطى، وفيها إجابات هي جديرة بأن تكون موضع تأمل واهتمام المفكر الذي تجتذبه دائرة الميتافيزيقا، تلك الدائرة التي تبحث في وجود الله بوصفه العلة الأولى للوجود، والذي يُعد أشرف أبحاث الفلسفة[1].

وبداية ابن سينا في إلهياته بداية أرسطية، فهو يُعرف الميتافيزيقا بـ «الفلسفة الأولى» وموضوعها الموجود بما هو موجود[2]، ففيلسوفنا يبدأ من فكرة الوجود كأرسطو، وإن كان قد

---

(1) د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 24، دار المعارف ط1 سنة 1970.

(2) ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص 47، وأيضا =

اختلف معه في التدليل على وجود الله إذ أنه قدم أدلة تختلف عن أدلته في إثبات وجود الله. وإذا كانت قد جرت عادة الفلاسفة أن يبرهنوا على وجود الله ببراهين عقلية مثلما فعل أرسطو وابن رشد وتوما الأكويني، فإننا نجد بعضهم يقول: أنه تعالى لا برهان عليه لأنه البرهان على كل شيء[1]، ومنهم من أنكر البرهان العقلي وقال ببرهان أخلاقي كما فعل كانت الذي يؤكد أن استنباط وجود الله يساوي إنكاره، ومنهم من ترك البراهين العقلية والأخلاقية وأثر الإيمان المطلق الذي لا يسأل عن وجود الله برهاناً كما فعل بسكال وكيركجور وجبريل مارسل[2]، أما الشيخ الرئيس فإن الأدلة التي قدمها على وجود الله تندرج تحت طريقين هما: طريق برهاني عقلي وآخر طريق صوفي حدسي[3].

=

إلهيات الشفاء ج1 ص 100، 130 فقد أفرد مقاله بأكملها عن طلب موضوع الفلسفة الأولى.

(1) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج 1 ص.

(2) د. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة ص 233 وكالة المطبوعات الكويت ط 2 ص 1979، يعلل كانط ذلك، بأن العقل حينما يتكلم عن الله فإنه لا يتناوله حقاً، لأن البرهنة عليه معناها إمكان رده إلى حقائق أخرى.

(3) د. سامي النشار، قراءات في الفلسفة ص 516 يذهب هورتن إلى أن الفلسفة المشرقية ترمي إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج الاستدلال فهي تقول إن- الحقيقة شيء يشرق للعقل فهي مشرقية، ولكن هذا يُعد تجنيا من جانب هورتن على الفلسفة والفلاسفة

=

وقبل أن أتحدث عن أدلة ابن سينا لإثبات وجود الله، أود أن أشير إلى أن أهم دليل عنده وأشهره هو دليل الواجب والممكن، هذا الدليل يتعلق إلى حد كبير بمسألة مهمة جداً وهي الوجود والماهية والتمييز بينهما.

إن التمييز بين الوجود والماهية يعد من المبادئ الميتافيزيقية الأساسية، ويُعد أيضاً من الأفكار الإسلامية الخالصة وإن اتصلت ببعض آراء يونانية[1]، فهذه الفكرة لم تكن واضحة عند الفلاسفة اليونان، إذ نجد عند أرسطو خلطاً بين الوجود والماهية حين تساءل قائلاً: ما هو الوجود؟.

هذا السؤال الذي كان ولا يزال موضوعاً للبحث.

الحقيقة أنه سؤال عن الماهية، وحين نُعرف الماهية نقول: أنها مجموع الصفات التي تجعل الشيء هو هو، بحيث لو رفعنا صفة منها لم يعد الشيء هو نفسه الشيء، هذا من الماهية، لكن ما هو الوجود أو الموجود؟ إن الوجود يعد قضية فلسفية تستقطب معظم القضايا التي تشغل فكر الفيلسوف دائماً، وهي تشمل بالأخص قضية العلاقة بين الوجود والماهية.

=

المسلمين لأن لديهم أدلة عقلية على وجود الله ويستخدمون العقل في كثير من أدلتهم (انظر التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية مقالة بقلم لكرلو ألفرنسو نيلينو بعنوان محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية ط 2 ص 263، النهضة المصرية..

(1) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج 2 ص 177.

وقضية الوجود في فلسفة ابن سينا نجدها محور لجمله من القضايا عنده[1] ويرى ابن سينا أنه من العبث محاولة إيجاد تعريف للوجود، إذ إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول فهو يُعد من المعاني البديهية[2]، فيكفي أن يذكر اسمه حتى ترتسم صورته واضحة كل الوضوح «فالموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساماً، وليس ذلك الارتسام بما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها، وأولى الأشياء بأن تكون مقصورة لأنفسنا الأشياء العامة للأمور كلها كالموجود»[3].

وهذا القول نجد صداه عند القديس توما الأكويني[4] فإدراكنا الحقيقي للموجود هو أول كشف جذري نتوصل إليه، لأننا لا

---

(1) د. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية ج 2 ص 615 ط4، دار الفارابي بيروت سنة 1981.

(2) إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الوجود من المعاني البديهية فهذا يؤخذ عليه، إذ أنها تعد واقعة ساذجة لأن إثبات وجود الموجود هو مطلب الفلسفة، والقول بأنه بديهي التصور ولا يحتاج إلى إثبات فيه إبطال للنظر الفلسفي، انظر الفلسفة الإسلامية للدكتور الأهواني ص 130.

(3) ابن سينا، الشفاء ج 1 ص 29، 30، تحقيق الأب قنواتي، الأستاذ سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية سنة 1960.

(4) لقد أحرزت فكرة ابن سينا عن الله الذي يتوحد في ذاته الوجود والماهية رواجاً واسعاً في الغرب وخاصة على يدي موسى بن ميمون اليهودي وتوما الأكويني المسيحي، كذلك نجد صداها في العصر الحديث عند كانتْ وفي الفلسفة الوجودية نجد هذه المسألة تمثل المحور المركزي لكل مذهب سارتر فهو يرى أن الوجود يسبق الماهية.

نستطيع أن نعود إلى أي شيء آخر سوى اسم الموجود لتوضيحه، فالعقل موجه بأعمق ما يملكه إلى العمليات نحو الموجود ولا يكون هو إلا من خلال إدراكه للوجود وكشفه له، فالفكر الإنساني مكون بطريقة خاصة تسمح له بالوصول إلى فكرة الوجود.

وبين أن هذا تمثيل غير أرسطي بل تمهيد ديكارتي يبلور الفكرة على نحو جديد، فعن طريق التصور البسيط الساذج تدرك الماهيات والذات وعن طريق الحكم والتصديق يتم التحديد الأول للوجود[1].

هذه المشكلة- التمييز بين الوجود والماهية- شغلت الفلاسفة كما قلت إنفاً منذ زمن بعيد منذ العصر اليوناني وإن كانت غير واضحة عندهم، لكن الفلاسفة المسلمين ميزوا تمييزاً دقيقاً بين الوجود والماهية الخاصين بالشيء الواحد[2]، فالفارابي يعد أول من ميز بين جوهر الموجودات ووجودها تمييزا منطقيا، فالوجود بطبيعة مكونة للجوهر إن هو إلا صفة أو عرض لهذا الجوهر[3]، لذلك قال البعض إن هذه النظرية التي ميزت بين الوجود والماهية كانت تمثل نقطة تحول في تاريخ الفلسفة الماورائية والتي استمرت حتى القرن السادس عشر حتى جاء

(1) جواشون، أثر ابن سينا في العصور الوسطى ترجمة رمضان لاوند ص 21، أيضاً مقالة «فلسفة النبوة عند ابن سينا» سيد حسين نصر ص 281 مجلة الثقافات العدد الأول سنة 1983 مطبوعات اليونسكو.

(2) د. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة ص 189، 190.

(3) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 245 ط1.

الملا صدر الشيرازي والذي قال بأسبقيه الوجود على الماهية[1].

والتمييز بين الوجود والماهية يعد أهم تمايزاً اصطنعته ميتافيزيقا ابن سينا، وهذا عكس أرسطو، إذ أنه ركز على الجواهر الموجودة في الواقع، أما فيلسوفنا الشيخ الرئيس ففي رأيه أننا نستطيع تصور جواهر لا وجود لها، ويميز ابن سينا بين الوجود والماهية على نحو يؤكد أن لا شيء في طبيعة الماهية يفسر الوجود، ويبين أن هناك من الأشياء ما لا يؤخذ في حدة معنى الوجود كالمثلث مثلا، فأننا نتمثله خطا وسطحا ولا نتمثله موجوداً، مثل هذا الشيء وجوده زائد على ماهيته، ويقول ابن سينا في ذلك:

«أعلم أنك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس بموجود، بعدما تمثل عندك أنه من

---

(1) يذهب د. حسين مروة في كتابه «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية» إلى أن ابن سينا صاحب اتجاه مادي، فهو يضع الوجود أولاً، أي أنه قال بأصالة الوجود على الماهية، ويرى أن كثيراً من النصوص السينوية تدل على ذلك، ولكنني أرى عكس ما يراه د. مروة فابن سينا لم يقل بأصالة الوجود، بل أنها محاولة من د. مروة إلى تأويل النص دون الالتزام بقواعد التأويل، فيأوله أكثر مما يلزم أي حسب ما يهدف وما يمليه عليه اتجاهه لا النص، وأود أن أشير إلى أن أول من قال بأصالة الوجود هو الملا صدر الشيرازي، فالذي يهمه هو الوجود الخارجي، وليس في الخارج سوى الموجود، أما الماهية فهي من المفاهيم الذهنية، انظر رسالة د. نبيلة زكرى الإلهيات عند صدر الدين الشيرازي» ص 28.

خط وسطح ولم يتمثل لك أنه موجود»[1]، فالوجود مغاير للذات، فهو «ليس بماهية شيء، ولا جزء من ماهية شيء، أعني الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها»[2]، فالوجود لا يدخل في تركيب الذات، وإنما هو مرتبط بها كشيء يضاف من الخارج، ذلك لأننا نستطيع تصور الإنسان دون أي اعتبار لوجود ما لا يشمل وجوده، أي يجب أن يضاف الوجود إلى الذات من الخارج، وبالتالي يعود على الخالق تحقيق ذلك، فالخلق ليس خلقاً للذات، وإنما هو فعل تفرض بوساطته الذات، المعنية في الوجود فالوجود إذن هو عطاء صادر عن الوجود التام، ومضاف إلى ذات ممكنات الوجود التي بالقوة من أجل تحقيقها بالفعل[3].

يمكننا القول بأن ابن سينا قد ميز بين الوجود والماهية وفصل بينهما في الموجودات بينما وحد بينهما في ذات واحدة وهي الله تعالى فوجوده متحد مع ماهيته، أي ما يعبر عنه- أهمية عين ماهيته فكلمة الوجود تدل على ماهية الله، وإنها لا تدل على

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ج 3 ص 443 تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف سنة 1957.

(2) ابن سينا، الإشارات ج 3 ص 477 يميز ابن سينا تمييزاً منطقياً بين الوجود والماهية كذلك يميز بينهما تمييزاً ميتافيزيقيا ويحاول أن يبين أن الماهية والوجود في الله شيء واحد (انظر د. محمد جلال شرف «الله والعالم والإنسان» ص 392).

(3) د. غسان فينيانوس، فلسفة الوجود عند ابن سينا، مقاله في مجلة التراث العربي ص 80، سنة 1981.

أي ماهية أخرى سوى الله وهذا يعني أن الماهية والوجود فكرتان متحدتان في الله وهذا يعني أن الماهية والوجود فكرتان متحدتان في الله وفيه وحده[1]، وهذه الفكرة نجدها في سفر الخروج.

ويؤكد الشيخ الرئيس على أن الماهية والوجود تتحدان في الله فيقول: «إن الأول لا ماهية له غير الآنية، إن واجب الوجود لا يصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود[2].

ومن هنا يمكن القول إن الوجود ليس جزءاً من ماهية الشيء إلا بالنسبة للباري تعالى الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته، ولكن الماهية لا تعتبر سبباً لأن يكون الله واجب الوجود، فهذا ما ينفيه ابن سينا تماماً إذ يقول: «إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها، وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا، إن كانت تلك الماهية إنه إنسان، فيكون إنه إنسان غير أنه واجب الوجود، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة، أو لا يكون، فإن كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد لشيء ليس هو[3]، أي إنه محال

---

(1) د. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية ص 78 ط 1 دار الكتب الجامعية سنة 1969.

(2) ابن سينا: الشفاء ج 2 ص 344، تحقيق د. محمد يوسف موسى، سليمان، سعيد زايد سنة 1960 وأيضاً النجاه ص 376، 380.

(3) ابن سينا، الشفاء ج 2، ص 345.

على الله تعالى أن- تكون الماهية سببا لوجوبه أما في الموجودات الأخرى فإن الوجود يُعد عرضاً من أعراض الذات، ذلك لأن الله الموجود إذا كان علة ذاته فهو الحق في ذاته والواجب بذاته، وإن كان معلولا لغيره فوجوده مستمد من غيره وليس جزءاً من ذاته[1].

إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات[2]، وهنا فصل بين الوجود والماهية في الموجودات، فكل شيء له ماهية بها يتحقق فعلاً ليكون موجوداً مشخصاً أو متصوراً في الذهن مع الوجود الفعلي لكل مكوناته، ومن ثم فإن شيئاً ما إذا كانت له ماهية أو حقيقة غير كونه موجوداً، وتتألف كينونته من الوجود يتعين أن يكون الوجود شيئاً مضافاً إلى ماهية ذلك الشيء.

ويميز ابن سينا بين علل الماهية وعلل الوجود، مثال ذلك أن كينونة الإنسان الإنسانية هي في ذاتها ماهية، وأن كونها موجودة بالفعل ليس عنصراً مكوناً لها، بل هو شيء مضاف إليه العنصر المكون لها أي الموجود المفترض أنه جزء مكون لها، فيستحيل أن يتحقق فعلاً مفهوم كينونة الإنسان باعتباره موجوداً ذهنياً مع وجود شك فيما إذا كان وجود مطابق له في العالم الخارجي.

هكذا يؤدي التمييز بين ماهية الشيء ووجوده إلى التمييز بين الممكن والواجب وهو أهم دليل عند ابن سينا على وجود الله.

---

(1) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية ج 2 ص 17.
(2) د. مدكور، مقدمة الشفاء، ج 1، ص 31.

ثانياً : الممكن والواجب

ذكرت آنفاً أن التمييز بين الوجود والماهية يتعلق إلى حد كبير بتقسيم ابن سينا الموجودات إلى واجب وممكن، ويُعد دليل الممكن والواجب من أهم أدلة ابن سينا على وجود الله وهذا البرهان الذي يقدمه ابن سينا يمكن أن يندرج في زمرة البراهين المعروفة في تاريخ الفلسفة بالبرهان الوجودي، وهو البرهان الذي يتلمس الطريق إلى فكرة أو صفة لا تليق إلا بالله، كصفة الوجوب، - عند الشيخ الرئيس- أو الكمال عند ديكارت، ثم يتلمس بعد ذلك الوجود في ثنايا تلك الصفة باعتباره من لوازمها، فابن سينا سابق على أنسيلم في هذا الدليل، فالشيخ الرئيس يُعرف بأنه فيلسوف وجود[1].

(1) د. أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية ص 125، أيضا د. محمد البهي «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص 177، أود أن أشير إلى أن هناك فرق بين فلسفة الوجود والفلسفة الوجودية فالأولى هي تلك التي نجدها عند أرسطو وابن سينا وهي تقدم الماهية على الوجود، أما الفلسفة الوجودية فهي التي نجدها عند سارتر وهي التي تقدم

هذا البرهان لابن سينا يندرج تحت الطريق العقلي للبرهنة على وجود الله، يقول ابن سينا «... سيتضح لك أن لنا سبيلاً إلى إثبات المبدأ الأول، لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود»[1].

فالشيخ الرئيس يرى أن التأمل العقلي أو النظر العقلي في الوجود من حيث هو يؤدي إلى إثبات وجود الله، فهو إذن يرفض أن نستدل عليه بشيء من مخلوقاته بل ينبغي أن نستنبطه من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده، فهو يستدل عليه من خلال فكرتي الممكن والواجب أي من قسمة الموجودات «فالأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين»[2].

وانقسام الوجود عند ابن سينا إلى ممكن وواجب مبدأ أساسي أخذه عن الفارابي وجعله ركناً من أركان فلسفته العامة[3]، وهذا الدليل يعد من أشهر أدلة ابن سينا وإذا كان قد أخذ الخطوط العريضة لهذا الدليل من المعلم الثاني، - الفارابي- وكان متأثراً

=

الوجود على الماهية، فالوجود هو المحور الرئيسي الذي ترتكز عليه فلسفتهم.

(1) ابن سينا، الشفاء ج 1 ص 21.

(2) المصدر السابق ص 31.

(3) د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص 221، دار الكتاب اللبناني بيروت سنة 1981.

إلى حد ما بالمعلم الأول- أرسطو- من خلال فكرتي القوة والفعل فالواجب والممكن يُعد تعبيراً آخر عنهما فيما رآه ابن سينا.

يعترف ابن سينا صراحة بتأثره بهذه الفكرة إذ يقول: «ينبغي لنا في هذه الصناعة أن نعرف حال العدم وحال الوجوب، أي الوجود الضروري وشرائطه، وحال الإمكان وحقيقته، وهو بعينه النظر في القوة والفعل وأن ننظر في حال الذي بالذات والذي بالعرض[1]، فالموجود عند أرسطو ينقسم إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل.

ويرى أرسطو أن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق لأن الشيء كان بالقوة قبل أن يوجد بالفعل إذ أنه خرج بتأثير شيء بالفعل[2]، وبذلك يمكن القول إن هذه القضية الأرسطية وأعني بها قضية ما هو بالقوة وما هو بالفعل هي القضية المركزية التي تسيطر على كل أقسام الموجود في فلسفة ابن سينا، لقد فهم الفيلسوف العربي هذه القضية كما حددها الفيلسوف اليوناني، بيد أنه تجاوزه في مدى تطبيقها.

أقول بالرغم من تأثر ابن سينا بفكرة القوة والفعل الأرسطية بل- ربما نجد نفس الفكرة بتمامها عنده -، إلا أننا نجد للشيخ الرئيس في وضع هذه المسألة منحاه الخاص المستقل، فهو يقسم الموجودات إلى واجب الوجود وممكن الوجود فيقول: «لا شك

---

(1) ابن سينا، الشفاء ج 1 ص 25.
(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 177، ط 4 لجنة التأليف والترجمة سنة 1958.

أن هنا وجوداً، وكل وجود إما واجب أو ممكن»[1]، ويقوم برهانه هذا على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الممكن يمكن أن يكون أو لا يكون، بعكس الواجب وهو ما لا يمكن إلا أن يكون.

المقدمة الثانية: إن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته أي من ماهيته بل من علة أخرى هي التي تمده بالوجود، فهو محتاج إلى علة تخرجه من القوة إلى الفعل، هذه العلة الواجبة لا بد أن تكون قائمة خارجة دائرة الممكنات، أي واجبة بذاتها.

وقبل أن نخوض في تفسير هذا الدليل يتبادر إلى الذهن تساؤل، ونجد الإجابة عليه لدى ابن سينا، يتمثل هذا التساؤل في تعريف كل من الواجب والممكن، ما حقيقة كل منهما؟ أي لا بد أولاً أن نضع تحديداً لمفهوم الممكن والواجب.

يرى ابن سينا أن التعريف لهما صعب إلى حد ما، بل كان يؤدي إلى الدور عند الأقدمين فيقول: «وقد يعسر علينا أن نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الأولين يكاد يقضي دوراً[2].

---

(1) ابن سينا، النجاة ص 383.

(2) ابن سينا، الشفاء ج 1، أيضاً شرح الشيرازي على الشفاء ص 297، ونجد في شرح الشيرازي إفاضة في شرح تلك الفقرة التي قالها ابن سينا على الأولين في تعريفهم للواجب والممكن وأيضاً الممتنع، فكل تعريف منهم يُدخل الآخر في تعريفه هكذا إلى أن لا نصل إلى شيء

ومع ذلك، فقد قدم ابن سينا تعريفات محددة للممكن والواجب وإن كان فيهما كما ذكرنا آنفاً أثراً أرسطياً- فهذا ليس بغريب كما تقول جواشون: إن إنتاج ابن سينا يُعد إبنا للفكر اليوناني- إذ أن واجب الوجود يُعد تعبيراً لأرسطو يتضمن أن ما صدقه غير مفتقر في وجوده إلى غيره كما أنه غير منتظر له حالة أخرى ووصف آخر لم يكن له أول الأمر، فهو قائم بنفسه، مستغن عن غيره، وكل ما عداه في الوجود راجع في وجوده إليه.

هذا القول من جانب أرسطو نجده عند ابن سينا في تعريفه لواجب الوجود بذاته فيعرفه بأنه «الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال[1]»، أي أن واجب الوجود هو الموجود الضروري الذي يتوقف على عدمه عدم كل موجود، ويذهب ابن سينا إلى أن واجب الوجود واجب وهو وحده الذي تعرى عن ملابسه ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه[2]».

وواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على

=

محدد أي يؤدي بنا إلى الدور، فعند تعريفهم للممكن قالوا بأنه هو الذي لا يكون ضرورياً، وهذا لا يخفى أن معرفته بعد معرفة الضروري، وقولهم الضروري أنه لا يمكن أن يُفرض معدوما، حيث أخذ في تعريفه الإمكان أو الممكن هو المعدوم في الحال الذي ليس لوجوده في أي وقت محال وهكذا.

(1) ابن سينا، النجاة ص 366.

(2) د. مدكور، مقدمة الشفاء جـ 1 ص 47، أيضا الملل والنحل ج2- للشهرستاني ص 181، 182، نشره محمد سيد كيلاني سنة 1961.

الإطلاق فلا توجد سوى على واحدة مطلقة وكل ما سواها معلول بها، صادر عنها مفتقر في وجوده إليها وهو ما يعرف بالممكن، ويذهب ابن سينا إلى أن مفهوم الواجب أعرف من مفهوم الممكن لأن الممكن ليس بمبدأ ولا يُدرك إلا عن طريق الواجب، أو بالأحرى بوساطة مبدأ آخر موجود بالفعل، وذلك لأن الواجب يدل على تأكد الوجود، أما الممكن فإنه بدون الواجب الموجود بالفعل يسقط في العدم، فالوجود كما يقول ابن سينا أعرف من العدم لأن الوجود يُعرف بذاته، والعدم يُعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود[1].

يقدم ابن سينا للممكن معنيين، إحداهما عام والآخر خاص[2]، وقد استخدم المعنى العام في علم ما بعد الطبيعة، فيعرف الممكن بأنه: «إن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال[3]» أي أن الممكن وجوده وعدمه سواء لا يؤثر في شيء، فكل ما هو ممكن يلاحظ أنه يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ومع ذلك فالممكن لا يدخل في دائرة الاستحالة أو المحال، وإنما هو في دائرة الإمكان أي إمكان أن

---

(1) د. مدكور، مقدمة الشفاء ج1 ص 36.

(2) قدم ابن سينا للمكن معنيين: معنى عام وهو إطلاقه على كل شيء فيما عدا الممتنع، وبذلك يدخل الواجب في مضماره، أما المعنى الخاص فهو يخرج الواجب والممتنع منه فيطلق على ما ليس بواجب ولا ممتنع، أما ابن رشد فيعرف الممكن بأنه المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد أو لا يوجد انظر التهافت ص 194، 195.

(3) ابن سينا، النجاة ص 366.

يكون أو لا يكون»... ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده وإلا لم يدخل في الوجود، فهذا الشيء في حيز الإمكان[1]». وممكن الوجود يحتاج إلى علة، أي يحتاج إلى شيء يخرجه من حيز الإمكان إلى الوجود ويؤكد ابن سينا على أن الممكن لا يوجد إلا بسبب، وبين ذلك بأن أبطل كون الممكن موجوداً من ذاته كالاحتراق فهو واجب الوجود بغيره وليس بذاته، وكما نقول الأربعة فهي ممكنة الوجود في ذاتها واجبة الوجود بغيرها، أي بإضافة اثنين واثنين».

إن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة، لأنه إذا وُجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميزاً عن الوجود[2]» ونجد مثل هذا القول لدى الإمام الشيخ محمد عبده حيث يبين في أحكام الممكن، بأنه لا يوجد إلا بسبب، وأن لا ينعدم إلا بسبب، وذلك لأنه لا واحد من الأمرين له لذاته، فنسبتهما إلى ذاته على السواء، فإن ثبتا له أحدهما بلا سبب لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، وهو محال بالبداهة[3].

فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه فإن كان سببه أيضا ممكناً فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجود البتة لأن هذا الوجود الذي فرضناه

---

(1) ابن سينا، الشفاء ج 1 ص 31.
(2) ابن سينا، الشفاء ج1 ص 38.
(3) الإمام الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد ص 20، سنة 1965

لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجوداً ما لا متناهي هو محال، فإذن الممكنات تنتهي إلى واجب الوجود[1]، فالممكن يستلزم بالضرورة كائناً آخر واجب الوجود بذاته ليمنحه وجوده فهو واجب الوجود دون حاجة إلى غيره، وهذا شيء ضروري أي الوصول إلى مُوجد أول، ذلك إذا وضعا في الاعتبار مبدأ التسلسل إلى ما لا نهاية الذي رفضه ابن سينا ويرفضه أي عقل فيقول في ذلك» ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فأنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره[2]»، فالممكن لا يوجد من نفسه بالإضافة إلى أننا لا نستطيع أن نسير في تسلسل العلل إلى ما لا نهاية فلا بد من الوقوف عند علة أولى ليس لها علة وهي واجب الوجود بذاته.

هذا لا يخفى علينا ذلك الأثر الأرسطي في تسلسل العلل، فالعلل متناهية عند علة أولى هي علة العلل، وليست معلولة لشيء آخر إنها العلة المطلقة التي من أجلها وُجد كل شيء، ويقول ابن سينا في ذلك، «كل جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علة خارجة عن أحادها ذلك لأنها إما أن لا تقضي علة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بأحادها، وإما أن تقتضي علة هي الأحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد، وإما الكل بمعنى واحد، فليس تجب به

(1) ابن سينا، الرسالة العرشية ص 2.
(2) ابن سينا، الإشارات ج3 ص 448.

الجملة، وأما أن تقتضي علة هي بعض الأحاد، وليس بعض الأحاد أولى بذلك من بعض، إذا كان كل واحد منها معلولاً لأن علته أولى بذلك، وأما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي[1]».

هكذا يبين ابن سينا أنه لا بد للممكنات من وجود شيء خارج عنها يخرجها إلى حيز الوجود، وإلا سوف نقع في التسلسل والدور[2]، وإذا كان الشيخ الرئيس رفض القول بالتسلسل لأنه لا يؤدي إلى شيء يقيني، فإنه أثبت فساده فيقول: أنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه، وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه، لكنه واجب الوجود بالآخر، إلى أن ينتهي إليه دوراً، ولنقدم مقدمة أخرى فنقول إن وضع عدد متناه من الممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور فهو أيضا محال كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ومعلولاً لوجود نفسه.

لكن إذا كان الممكن هو الذي من شأنه أن يكون وليس هو بعد موجوداً وليس يمكن في الأمور بأسرها أن تكون بالقوة، وكيف يمكن أن يتحرك إن لم تكن علة ما موجودة بالفعل؟ فإن الخشب لا يمكن أن يحرك نفسه ولكن صناعة النجارة[3].

---

(1) ابن سينا، الإشارات ج3، ص 451، 452.

(2) ابن سينا، النجاة ص 384، 385.

(3) أرسطو، مقالة اللام ص 4 ضمن كتاب أرسطو عند العرب، يقول ابن سينا في إشارته «إما أن يتسلسل إلى غير نهاية...» يعلق الرازي على ذلك بأن ابن سينا بين أن الممكن لا بد له من سبب، وبين فساد =

إذ أن الموجودات التي نشاهدها ضرورية، فإن ضرورتها ليست مستمدة من ذواتها فهذه الموجودات الممكنة أصبحت ضرورية بتدخل وجود آخر يُعتبر علة لها، ومن هنا نتبين ظاهرتين:

الأولى: أن العلل لا يستقيم لها منطقياً أن تتسلسل إلى ما لا نهاية وأن السلسلة يجب أن تبتدئ من وجود غير معلول، أو واجب الوجود بغيره، بل من وجود واجب بذاته ليس له ابتداء، أما الموجودات الأخرى فمنوطة به في وجودها.

الثانية: هناك موجودات ذات ماهيات مختلفة كالرجل والحصان وغير ذلك فهي تستمد وجودها من الخارج، فهي ليست واجبة بذاتها، وهذه هي الموجودات الممكنة في ذاتها، أما واجب الوجود الذي لا ابتداء له فلا يستمد الوجود من كائن ما لأنه يملكه في ذاته أي وجوده عين ماهيته.

بيد أن هذا القول يجعل لدينا نوعين من واجب الوجود،

=

التسلسل، ولكن كان لزاماً عليه قبل أن يتكلم في ذلك أن يبين أن السبب المؤثر لا يجوز أن يكون متقدماً تقدماً زمانياً على المسبب فأنه لو جاز ذلك لما امتنع إسناد كل ممكن إلى آخر قبله ولا إلى أول وذلك عنده غير ممتنع، فكيف يمكن إبطاله لإثبات واجب الوجود.
أما إذا قام الدلالة على أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الأسباب والمسببات بأسرها حاضرة معاً وهو محال، فكان الأولى، تقديم الكلام في هذه المسألة على هذا الموضوع (انظر شرح الرازي على الإشارات).

وتنشأ مشكلة وهي الخلط بين الواجب وبين الممكن بعد أن يصير واجباً، فما هو موقف الشيخ الرئيس؟ هل عبر عن نوعي الوجود تعبيراً أفلاطونياً أي ميز بينهما بالوجود المطلق في مقابل الوجود المقيد، أم أنه أثر تعبيراً أرسطياً، أي قال بواجب الوجود وممكن الوجود؟.

الواقع أن ابن سينا كان أرسطياً في تعبيره، فقد ميز بين نوعي الواجب، بواجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، أي الممكن بعد أن أصبح موجوداً بالفعل.

وإذا كان البعض يرى أن تقسيم ابن سينا لواجب الوجود إلى واجب بذاته وواجب بغيره أو حين يصبح الممكن هو الواجب بغيره ما دام موجوداً، والواجب هذا (الواجب بغيره) دائم الوجود كواجب الوجود بذاته، فالوصف بأنه ممكن هو مسألة ذهنية فقط للتمايز الذاتي الصرف بينه وبين واجب الوجود بذاته فكلاهما سواء في وجوب وجوده، هذا القول صحيحاً، لكن لا بد أن نوضح أن هناك اختلافاً كبيراً بين الواجب بذاته والواجب بغيره، وقد بين ابن سينا أوجه الخلاف بينهما، وأهمها أن واجب الوجود بغيره سيظل واجباً بغيره لأنه قبل أن يوجد بالفعل كان ممكنا بذاته، والذي أخرجه إلى الفعل هو واجب الوجود بذاته وبالتالي ليس وجودهما واحداً.

فواجب الوجود بغيره هو معلول في وجوده، وإذا كان البعض يخرج من ذلك- أي من أن واجب الوجود بغيره مثل واجب الوجود بذاته- إلى القول بوحدة وجود عند ابن سينا وذلك يرجع

إلى أن فكرة الوجود تتمثل في العقل أولاً قبل أن نقول بواجب وجود (الله) وممكن وجود (الموجودات) وبالتالي يكون لها معنى ثابت تتلاءم معه المعاني اللاحقة، ولكن هذا القول بوحدة الوجود عند الشيخ الرئيس يعد قولاً خاطئاً إلى درجة كبيرة، إذ إننا لا نجد قولاً بوحدة الوجود لدى ابن سينا فبالرغم من أننا نطلق على الواحد (واجب الوجود) والكثير أو الموجودات (ممكن الوجود) فإن كلمة (وجود) في الجملتين تحمل معنيين مختلفين، ولا يجب أن نغفل عن اختلاف المفهومين لهذه الكلمة الواحدة، فالوجود الأول (واجب الوجود) ليس جنساً يتنوع إلى ضروري بذاته وضروري بغيره كما يقول ابن سينا، فهذا الوجود لا ينطبق بالطبع على الموجودات الأخرى (الكثير).

فمفهوم الوجود إذن يختلف بين الاثنين، فالواجب الوجود بغيره والواجب الوجود بذاته بينهما صلة وهي صلة المشاركة في الوجود، والمشاركة معناها أن شيئاً لم يكن فوهبه الله صفة الوجود، فأصبح موجوداً، فهي إذن لا تعني أن يكون الشيء جزءاً من شيء آخر، ولكن معناها أن معقولية شيء لا تفهم إلا باعتبارها منسوبة إلى شيء آخر، أعني أن شيئاً يتلقى عن شيء آخر وجوده وبيان هذا التلقي يكفي لبيان الفارق بين الشيء المتلقي، وبين أصل وعلة هذا التلقي[1].

---

(1) د. عبدالرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية سنة 1962.

وليس أدل على أن ابن سينا لم يقل بوحدة الوجود من تلك الصفات التي أثبتها لله تعالى واجب الوجود بذاته، ومن المعروف أن القائل بوحدة وجود لا يثبت لله صفات، إذ أن الألوهية عندهم معنى مجرد غير شخصي ولا يكاد يوصف والصفة الوحيدة لله عندهم هي الوجود، أما الشيخ الرئيس فقد أثبت العديد من الصفات وهذا ما سأوضحه بعد قليل.

وأود أن أشير إلى أنه إذا كان البعض ذهب إلى أن الشيخ الرئيس قد قال بوحدة وجود، فإننا نجد رأيا أكثر صحة من ذلك وهو القائل بأن ابن سينا لديه قوله المشابهة، وليس وحدة وجود، ذلك لأن فكرة الوجود الأولية في الذهن تتعلق بوجود المحسوسات التي هي أعم ظهوراً من أي منها وبصورة أدق فإن ابن سينا كان مجبراً على القول بأن هذا النوع من الوجود الذي يتحقق في كل شيء غير كاف لتفسير تحققها، فينتج من ذلك وجود موجود آخر ذي وجود مختلف عن وجودها وإن كان مشابهاً لها[1].

وفي نهاية المطاف في مسألة القول بوحدة وجود أو مشابهة عند ابن سينا أود أن أشير إلى أن الشيخ الرئيس حسم القول في الأولى أي في وحدة الوجود إذ أنه لم يقل بها، ونستدل على ذلك من خلال الصفات التي أثبتها لله تعالى بالإضافة إلى الفرق بين مفهوم الوجود عند الله والموجودات وأيضاً تمييزه بين الوجود

(1) C.F.A.M., Goichon, «La Philosphic d'Avicenne., P. 27.

والماهية في المخلوقات كل ذلك يجعل مذهب ابن سينا بعيداً عن مخاطر الوحدة الوجودية، فالقول بالوحدة الوجودية يرد كل شيء إلى الله ولا يدع لغيره مكاناً في العالم، فهي تكاد تلغى الكون وكل شيء بما فيه الإنسان.

إن القول بوحدة الوجود يقضي على الأخلاق والتكاليف، ولكن أنصافاً للحق نقول إن وحدة الوجود كانت وليدة فرط إيمان تدفع إليها عاطفة قوية وشعور فياض لذلك فهي تلائم الصوفية[1].

وبقي الآن شيء وهو القول بالمشابهة، فاللا ضروري هو كل ما سوى الله، فكل موجود مفاض بعملية ضرورية وهو أدنى بذاته فيما يتعلق وجوده من المبدأ الأول الذي يفيضه، فهنا نسأل ابن سينا، هل الفرق في مفهوم الوجود بين الاثنين أي واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، هل الفرق في الدرجة أم في الطبيعة والجوهر؟!



(1) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية ج2 ص 75.

ثالثاً: نقد دليل الممكن والواجب

أود أن أشير إلى أن دليل ابن سينا على وجود الله (الممكن والواجب) جعل الفلاسفة تنقسم بإزائه قسمين: فريق يقبله مثل انسيلم ودنزسكوت، وبونافنتير وديكارت وهيجل، وفريق يرفضه وعلى رأسهم فيلسوف المغرب العربي ابن رشد وحجة الإسلام الغزالي وكانتْ والفلاسفة الوجوديين، وسوف أتناول الآن عرضاً سريعاً لبعض أوجه النقد التي وجهت لهذا الدليل، ثم أعرض نقد ابن رشد له.

هناك رأي يذهب إلى أن ابن سينا في تقسيمه للموجودات إلى واجب وممكن، متأثر بالفلسفة اليونانية في نظرتهم للوجود إذ أن لديهم قولاً بأثنينية، ولكن يمكننا أن نقول إن ابن سينا وفلاسفة الإسلام بوجه عام، لم يأخذوا من الفكر اليوناني إلا ما يتفق معهم، فهذه الاثنينية المتعلقة بالوجود يمكن أن نجدها في القرآن الكريم إذ أننا مثلاً نجد تفرقة بين نوعين من الوجود إحداهما الدنيا والثاني الآخرة، وتفرقه أيضاً أو بمعنى أدق ثنائية بين الجنة والنار فنجد ذلك في قوله تعالى: «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة

وكلا منها رغداً حيث شئتما، ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين، فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين»[1].

أما النقد الذي يعد أكثر أهمية فهو القائل بأن هذا الدليل لا يقنع من ينكر وجود الله، أي أن هذا الدليل لا يقنع غير المؤمنين، ويرى استحالة استنباط الوجود من الفكر فالتصور أي الفكر هو مجرد إمكانية عقلية، مثل الجزيرة المفقودة، أما الوجود الواقعي فلا يثبت إلا بالتجربة والمشاهدة[2]، وهذا النقد يطلق عليه نقد الجزيرة السعيدة، وهذا النقد فيما أرى غير صحيح، ذلك لأن التعريف في حالة الجزيرة السعيدة متناقض، بينما هو غير متناقض بالنسبة لله تعالى، بل هو منطقي لأن الله سرمدي غير قابل للحدوث، وهو بسيط بينما الجزيرة عكس ذلك تماماً.

أما القول بأن الله تعالى لا يمكن التدليل عليه عن طريق استنباط الوجود من الماهية، فالموجود ليس تصوراً ولا يمكن استنباطه من تصور، وكما يقول كانتْ: إن فيه خلطاً بين المحمول الواقعي والمحمول المنطقي، وهذا القول من جانب كانتْ أشبه بقول الوجود بين الذين يرفضون هذا البرهان لأن- فيه انتقالاً من الماهية إلى الوجود دون مبرر، ولكن يمكن القول في ذلك بأنه ليس ثمة انتقال، لأن الماهية حاضرة في الذهن باعتبارها ممثلة

(1) سورة البقرة آية 35، 36.

(2) د. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية ص 121.

للوجود وعلى ذلك فلا يوجد انتقال من إله وجوده ضروري إلى إله موجود بالضرورة فالانتقال طبيعي من الماهية إلى الوجود[1].

وقد وجه الدكتور الفندي نقداً لهذا الدليل، وفي هذا النقد يذهب إلى القول بأن ابن سينا وجد نفسه في مفترق الطريق بين الأخذ بفكرة الله، كعلة فاعله وبين الأخذ بفكرة الله كعلة غائية تجتذب بالتشويق والتحريك إلا مكان الصرف إلى الفعل المتدرج في مدارج الكمال الوجودي وتحركه نحوه كما يحرك المعشوق عاشقه في التصور الأرسطي الوثني فابن سينا بذلك يبطن تصوراً وثنياً، وبذلك يرجح الدكتور الفندي أن ابن سينا أخذ بفكرة الغائية دون الفاعلية[2]، ولكن يمكننا القول بأن هذه الفكرة التي ذهب إليها الدكتور الفندي إلى أن الشيخ الرئيس أخذ بها لا نجدها عند فيلسوفنا، وليس أدل على ذلك من أن ابن سينا لم يأخذ بدليل المحرك الأرسطي لإثبات وجود الله، أضف إلى ذلك ما وجهه ابن رشد من نقد إلى ابن سينا لأنه ترك أرسطو ولم يتبعه.

ومن هنا يمكن القول بأن تصور ابن سينا للألوهية يقوم على التوحيد والتنزيه[3]، صحيح أننا نجد عند ابن سينا ألفاظاً وعبارات تكاد تتكرر بنصها عند أرسطو، إلا أن فيلسوف الإسلام لا يلبث أن

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى ص 109.
(2) د. ثابت الفندي، مقالة «الله والعالم» ضمن الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا ص 207 مطبعة مصر سنة 1952.
(3) د.مذكور، مقدمة الشفاء ج1 ص 20.

يبتعد عن فيلسوف اليونان ليقترب من عقيدته.

أود أن أشير إلى أن دليل الممكن والواجب عند ابن سينا قد واجهه نقد آخر وهذا النقد يتعلق بربطه بدليل الممكن والواجب عند المتكلمين لذلك فقبل أن أتناول هذا النقد، لا بد أولاً أن أبين الفرق بين دليل الممكن والواجب عند المتكلمين وعند ابن سينا.

الممكن والواجب بين ابن سينا والمتكلمين:

إذا كان دليل المتكلمين على وجود الله هو دليل الممكن والواجب ودليل ابن سينا أيضاً يسمى بدليل الممكن والواجب؛ إلا أن هناك فرق كبير بين الدليلين، فابن سينا يرى أننا لا ينبغي أن نستدل على وجود الله من خلال مخلوقاته، بل لابد أن نستدل عليه من الوجود نفسه، إذن فالطريق الذي سلكه فيلسوفنا يتفق مع أرسطو لأنه بدأ بالوجود، بينما يختلف عن دليل المتكلمين، وابن سينا يفرق بين طريقه وطريقتهم في التدليل على وجود الله، فيرى أن دليل المتكلمين لا يصلح لأن يكون دليلاً إذ أنهم يستدلون على وجود الله عن طريق العالم المحدث عن عدم، أي يستدلون عليه عن طريق مخلوقاته «أن المتكلمين استدلوا بأحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر، فقالوا أن الأجسام محدثة فكذا الأعراض، فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثاً وإلا احتاج إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى قديم. والأولان باطلان والثالث هو المطلوب[1].

(1) الايجي، المواقف ج 8، ص 5، تصحيح محمد بدر الدين النعساني

لم يؤثر الشيخ الرئيس هذا الطريق بل يصف بأنه دليل لقوم لم يرتفعوا كثيراً عن العامة، فهو دليل يصلح فقط للعامة أو ضعفاء المتكلمين الذين يستدلون بالأثر على المؤثر، بالمخلوق على الخالق[1]، وابن سينا لم يوجه هذا القول إلى دليلهم من فراغ بل إنه وجد أن هذا الدليل يحيطه كثير من المشاكل والتساؤلات التي تتصل إلى حد عدم الاتفاق مع العقيدة، إذ أن دليلهم يستند إلى الحدوث، فكل حادث لا بد له من محدث أو خالق، فهم يميزون بين القديم والحادث في مقابل الممكن والواجب فالله قديم وكل ما عداه حادث عندهم.

وإذا كان الحدوث قد استخدمه ابن سينا إلا أن الحدوث عنده يختلف عنه عند المتكلمين، إذ أن حدوث العالم عند فيلسوفنا حدوث ذاتي وليس حدوثاً زمانياً، أما عندهم فهو أن شيئاً لم يكن موجوداً ثم وجد فيترتب على ذلك وجود فترة زمنية كان الله ولا عمل له، ولذلك أطلق عليهم ابن سينا بالمعطلة «حيناً يفعل- أي الله- وحيناً لا يفعل وجب أن تكون هنالك علة صيّرته بإحدى الحالتين أولى بالأخرى، فيسأل أيضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلل فيمر الأمر إلى غير نهاية، وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة

=

طبعه سنة 1907.

(1) د. محمد يوسف موسى، الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، مقاله ضمن الكتاب الذهبي ص 278.

ليس بمنح ولا مخلص من هذا الشك[1] فإذا أخذنا بهذا الدليل فلا بد أن نسلم بأن أفعال الله ليست قديمة، ويترتب على ذلك العديد من المشاكل والتساؤلات لِم خلق الآن ولم يخلق من قبل، ولماذا اختار هذا التوقيت دون غيره ليخلق العالم، هل خلقه لغاية أم ماذا؟

معنى هذا أن دليل المتكلمين يتضمن تغيراً في ذات الله من حيث أن الله لم يفعل ثم فعل، والتغير نقص، فكان الله في الأزل ولم يكن معه شيء، فلما خلق العالم أصبح لله فعل لم يكن له من قبل وهذا يعني التغير في الذات الإلهية.

هكذا نقد الشيخ الرئيس دليل المتكلمين ولم يأخذ به، بل أخذ طريقاً آخر، طريق العقلاء، وفيه يبرهن على أن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره أي من جهة الإمكان لا الحدوث[2] يقول في ذلك «تأمل كيف لم يحتج بياناً لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل غير نفسي الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة ص 48، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة بيروت ط1 سنة 1982.

(2) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، هامش ص 254، ترجمة د. أبو ريدة ط4، لجنة التأليف سنة 1957.

بعده في الوجود[1]، فبين ابن سينا طريقه المتكلمين في إثبات وجود الله وأيضاً طريقه الإلهيين، وهو يؤثر الطريق الثاني على الطريق الأول، ويرى أنه طريق أوثق وأشرف، حقاً أن طريق الواقع المشاهد في استدلال على وجود الله ويشير ابن سينا إلى ذلك مستنداً إلى الآية الكريمة «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» لكن إذا كان هناك طريق أكثر برهاناً ويقيناً من طريق الواقع وهو طريق الاستشهاد به عليه «أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟» فهذا برهان كافي على الاستدلال عليه، فإذا كان الواقع يثبت فإنه لا يكفي يقيناً وحده بل قد يكون بمثابة تأييداً للعقل ليس أكثر، لذلك فمرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء هو أشرف وأوثق، لذلك جعله ابن سينا طريقة قومه فسماهم الصديقين[2].

ومن خلال ما قدمه ابن سينا من نصوص نجدنا بإزاء برهنة عقلية على وجود الله شبيهة ببرهنة ديكارت الذي ثار على البراهين التقليدية على وجود الله، لأنها تبدأ من العالم لكي تنتهي إلى إثبات وجود الله وهذا في رأي ديكارت خطأ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله، ولأننا لا نستطيع أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم نبدأ بإثبات وجود الله لذلك بدأ ديكارت بالكوجيتو، كذلك ابن سينا يرى أن البرهنة على وجود الله من المخلوقات أو من

(1) ابن سينا، الإشارات ج3 ص 482، 483.
(2) الطوسي، شرح الإشارات ج3 ص 483، تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف، سنة 1957.

الآفاق جائز، ولكنه يرى أن الطريق الأشرف هو طريق العقل[1].

فدليل ابن سينا يُعد دليلاً نازلاً، يهبط من العلة الأولى إلى المعلول، من الله إلى العالم، وهذا عكس ما نجده عند المتكلمين فهم يعبرون عن واجب الوجود بالصانع «المقصد الأول في إثبات الصانع وللقوم فيه مسالم خمسة «المسلك الأول للمتكلمين قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه بناءً على أن علة الحاجة عندهم إما الحدوث وحده أو الإمكان مع الحدوث شرطاً أو شطراً[2] «فهم حين يتحدثون عن الممكن يرفقون معه الحدوث، أي الأصل في دليلهم الحدوث لا الإمكان، كذلك حين يتحدثون عن الواجب يعبرون عنه بالصانع.

هكذا يتضح لنا الفرق بين كل من ابن سينا والمتكلمين في دليلهم على وجود الله، وقد ذكرت أنفاً أن دليل ابن سينا قد وُجه إليه نقداً بأن هذا الدليل يحمل مقدمات كلامية أي إنه شبيه بدليل المتكلمين ومن ثم كان لابد أن أبين الفرق بين الدليلين وكان ابن رشد من أهم النقاد لدليل ابن سينا لذلك سوف أبين موقف فيلسوف الأندلس من هذا الدليل.

موقف ابن رشد من الممكن والواجب:

---

(1) د. يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص 209، دار الثقافة سنة 1979.

(2) الإيجي، المواقف ج، ص5.

أشرت آنفاً أن دليل الممكن والواجب عند ابن سينا قد واجه نقداً عنيفاً لا سيما من الشارح الأكبر ابن رشد، ومن المعروف أن ابن رشد صاحب اتجاهاً عقلياً نقدياً فقد جعل العقل يتبوأ المكانة العالية، ويرى أن الدين ينص على مكانة العقل وأهميته وابن رشد يُعد ذروة التفكير العقلي في العصور الوسطى.

بل إن أرسطو نفسه لم يشغل العقل الأوروبي كما شغله ابن رشد، وإمعاناً منه في هذه النزعة نجده قد وجه نقداً عنيفاً للشيخ الرئيس، بل أنه لا يدع فرصة تفوته إلا ويندد به، ويرى ابن رشد أن مصدر خطأ ابن سينا ذهابه إلى أن واجب الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج إلى واجب، وهذا خطأ فيما يرى ابن رشد، إذ أن- الواجب ليس فيه إمكان أصلاً، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة واجبة من جهة أخرى[1]، بالإضافة إلى أن- القسمة نفسها خاطئة وغير مفهومة، «فهذه القسمة غير معروفة، أعني أن كل موجود إما أن يكون واجب الوجود بذاته أو موجوداً بغيره[2]».

كذلك ليس من المعروف بنفسه كما يفترض ابن سينا أن العالم بأسره ممكناً، لأننا متى سلمنا بسلسلة الأسباب الطبيعية

(1) د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص 214، 215، ط1 دار المعارف سنة 1980.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت ج1 ص 263 تحقيق د. سليمان دنيا ط3 دار المعارف سنة 1980.

والمفارقة التي تفعل في أي موجود تحتم وجوده لم يعد هذا الموجود ممكناً بل أصبح ضرورياً، فدليل ابن سينا يعد دليلاً جدلياً يقوم على مقدمات واهية، كذلك وقع ابن سينا في تناقض حيث قال بأن العالم ممكن وأزلي، فكيف يكون ذلك[1].

لكن بادئ ذي بدء، أو أن أشير إلى أنه إذا كان الغزالي قد نقد ابن سينا لأن دليله لا يلائم العامة، فإننا نجد ابن رشد ينقده ليس لهذا السبب وإنما لأنه لم يتبع أرسطو وأن دليله يقوم على مقدمات كلامية جدلية وليست برهانية.

وإذا كان ابن رشد قد دافع عن الشيخ الرئيس في كثير من المواضع التي نقده فيها الغزالي، فأود أن أشير إلى أن دفاع ابن رشد لم يكن دفاعاً عن ابن سينا وإنما دفاعاً عن أرسطو فحين يجد ابن رشد أن ابن سينا يتفق وأرسطو فيدافع عنه، أما إذا وجده يخالفه فنجده يقف بجانب الغزالي ضد ابن سينا.

فالمسألة إذن ليست دفاعاً عن ابن سينا من جانب الشارح الأكبر، لذلك نجده لا يسير مع الشيخ الرئيس في طريقه للتدليل على وجود الله، إذ يرى أن دليله غير منتج للمطلوب، فدليل الممكن والواجب كما يقول ابن رشد هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشاعرة، أي أنه دليل كلامي، وأنه لا يصل إلى واجب وجود بذاته لا علة له يكون العلة الأولى لوجود العالم الممكن بذاته،

(1) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 389، الدار المتحدة للنشر بيروت سنة 1974.

ذلك لأن قسمة الموجود إلى ما هو ممكن له علة، وإلى ما هو غير ممكن أي واجب الوجود من ذاته قسمة لا تؤدي إلى الوجود بما هو موجود، فليس لدى ابن سينا كل موجود محتاجاً إلى علة[1]، فقد حاول ابن سينا أن يقيم عليه الذات الإلهية على أساس تفرقته بين الممكن والواجب[2].

يقول ابن رشد عن هذا الدليل «أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا، على أنه طريق خير من طريق القدماء، لأنه زعم أنه من جوهر الموجودات، وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول، وهو طريق أخذه ابن سينا عن المتكلمين، ذلك أن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري ووصفوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود، هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشاعرة[3].

ويوضح ابن رشد أن هذا الدليل غير منتج للمطلوب فيقول: «لم تنته به القسمة إلى ما أراد لأن قسمة الموجود أولاً: إلى ما له علة، وإلى ما لا علة له ليس معروفاً بنفسه، ثم ما له علة ينقسم

---

(1) د. محمد يوسف موسى، الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد ص 281، 282 مقالة في الكتاب الذهبي سنة 1952.

(2) د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص 209.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت ج2 ص 444، 445، أخطأ ابن رشد حين قال بأن ابن سينا هو أول من نقل هذا الدليل إلى الفلسفة، إذ أن الفارابي قد سبقه في ذلك.

إلى ممكن وإلى ضروري فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى إلى ممكن ضروري، ولم يفض إلى ضروري لا علة له، وإذا فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك إلا أن ماله علة فله علة وأمكن أن نضع أن تلك لها علة، وأن يمر ذلك إلى ما لا نهاية، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له، وهو الذي يعنونه بواجب الوجود[1].

ويؤكد ابن رشد أن تعريف ابن سينا للممكن والقسمة التي قسمها للموجودات هي- قسمة غير معروفة، ويؤكد بذلك قول الغزالي: «أما الممكن الذي قسم إليه ابن سينا الموجود فليس معنى خارج النفس بالفعل وهو عبارة رديئة وذلك أن الموجود الذي لا علة في وجوده ليس له مفهوم من ذاته، أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم إلا أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة[2]، فالذي دفع ابن رشد لنقد الشيخ الرئيس هو وقوع ابن سينا كما يزعم ابن رشد في بعض الأخطاء تتمثل أولاً: في تأثره بمقدمات كلامية، ثانياً: تأثره ببعض أبعاد صوفية وخاصة في كتابه الإشارات وهذا اتفق مع ابن رشد فيه، ثالثاً: في نسبته إلى أرسطو آراء لم يقل بها بل قال بها فلاسفة آخرون، كأفلوطين[3].

---

(1) ابن رشد، المصدر السابق ص 446.
(2) ابن رشد، تهافت التهافت ج1 ص 332، 333.
(3) د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص 205.

الواقع أننا يمكن أن نرد على هذه الأسباب التي دفعت ابن رشد لنقد الشيخ الرئيس فأول الأسباب وهو الخاص بأن مقدمة الدليل كلامية فإننا نقول إن دليل ابن سينا يختلف تماماً عن دليل المتكلمين، ودليلنا على ذلك نقد ابن سينا نفسه لأدلة المتكلمين دليل صاعد يبدأ من المحسوس لينتهي إلى واجب الوجود، بالإضافة إلى أن دليلهم يعتمد على الحدوث لا الإمكان، وهذا ما لا نجده عند ابن سينا.

وإذا كان ابن رشد يأخذ على ابن سينا أنه ينفي العلاقة بين الأسباب والمسببات، فإن هذا لا نجده عند الشيخ الرئيس إطلاقاً بل على العكس من ذلك، فهو يؤكد في أكثر من موضع بأن العلاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات، فهو حريص كل الحرص على القول بأن العلة إذا وجدت لابد أن يوجد معلولها، وهذا ما أدى به إلى القول بقدم العالم كما سيتضح بعد ذلك، ومهما يكن فإن ابن رشد يقصد أن فكرة ابن سينا قد تؤدي إلى هذه النتيجة، لكن الفكرة في حد ذاتها لا تعبر عن القول بعدم الضرورة بين الأسباب والمسببات[1].

أما بالنسبة للقول بأن الشيخ الرئيس نسب آراء لأرسطو لم تكن له فإنه يمكن أن أبرز ذلك بأن الدافع الذي جعله يفعل ذلك هو حبه لأرسطو وحبه للإسلام لذلك حاول أن يلبس أرسطو ثياباً تتفق والعقيدة.

---

(1) د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص 217.

والحق أن ابن سينا يتفق مع أرسطو في الوسائل ويختلف عنه في الغايات وفي ذلك يمكن أن نقول عن ابن سينا ما قيل عن القديس توما الأكويني إن الذرات نفسها يمكن أن تدخل في تركيب جريانين مختلفين تماماً لأن الجريان ليس تابعاً لها، بل هو تابع لانحدار المجرى وهبوطه.

إن أكثر آراء توما تشابه آراء أرسطو مشابهة تامة، لأنه استقى آراءه من ينابيع الحكمة المشائية، ولكن استخدامه له مختلف ومعناه عنده مباين لأن الغاية التي يرمي إليها مخالفة لغاية أرسطو، أن هناك نهرين يجريان في انحدارين متباينين.

فالذي ينظر إلى المبادئ يجد أرسطو والقديس توما متفقين، ولكن الغايات مختلفة[1]، هذه الصورة التي قيلت عن القديس توما هي نفسها التي يمكن أن تقال عن الشيخ الرئيس إذ أن مبادئ أرسطو التي استخدمها ابن سينا لم تمنعه كما يقول هو نفسه من مفارقة المشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم لذلك نجد ابن سينا عدل عن دليل أرسطو في البرهنة على وجود الله لأنه لا يؤدي إلى أن الله علة فاعلية للعالم؛ إلى دليل آخر هو دليل الممكن والواجب.

وإذا كان ابن رشد قد نقد ابن سينا لأنه لم يرجع إلى أرسطو فإنني لا أجد مبرراً لهذا النقد، إذ أن ابن سينا لم يكن تابعاً للاتجاه

---

(1) د. جميل صليب، من أفلاطون إلى ابن سينا ص 37 ط3 مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف بدمشق سنة 1951.

المشائي وهو يقر ذلك صراحة، وبيّن في أقوال متناثرة من كتبه أنه ينقد المشائيين وفي مقدمتهم فرفوريوس، بل ويؤكد أنه حرر كتبه المشائية استجابة منه لطلب جماعة من المشائين، وفي مقدمة كتاب الشفاء يؤكد أنه يعرض ويثبت خلاصة العلوم الفلسفية التي خلفها القدماء دون أن يهمل ما هو جدير بالذكر ويؤكد أن غرضه هو الإثبات والعرض أما آراؤه فلن توجد إلا في كتابه الحكمة المشرقية، بل يمكن أن نقول مع جواشون إن إلهيات أرسطو لعبت دوراً سيئاً في إعداد الفكر السينوي فهي كانت تمثل الجانب الإلهي ذي النفس القصير فهي لم تعالج كثيراً من المشاكل[1].

أود أن أشير إلى أنه إذا كان ابن رشد فيلسوفاً سائراً على نهج المشائية ومفسراً لأرسطو يحتذى حذوه وينقد كل من يخرج عليه، أقول بالرغم من ذلك فيمكن أن نجد عنده مؤثرات دينية إسلامية أي خروجاً على أرسطو، فقد أوضح الأدلة القرآنية المستمدة من الشريعة على وجود الله وذلك في كتابه مناهج الأدلة[2].

---

(1) C.F.A.M. Goichan, la philosophic d'Avicenne et son influence en Europe medivale»., p. 13.

(2) ولترسيتس، الزمان والأزل، من مقدمة د. الأهواني ص 24، يذهب د. الأهواني إلى أن ابن رشد يمكن أن نسلكه في زمرة الفقهاء، ورجال الدين، ويعلل ذلك بأن ابن رشد وضح الأدلة القرآنية المستمدة من الشريعة على وجود الله وذلك في كتابه «مناهج الأدلة» وقد استعرض فيه الطرق المختلفة التي سار فيها المعتزلة والأشاعرة، والحشوية والصوفية لمعرفة الله وبين زيفها ثم قرر الطريق المرسوم في الشرع

=

وهما دليلان دليل الاختراع ودليل العناية، فقد قدم ابن رشد ثلاثة أدلة على وجود الله منهما دليلان العناية، فقد قدم ابن رشد ثلاثة أدلة على وجود الله منهما دليلان يعتمدان على الشرع ودليل مأخوذ عن أرسطو وهو دليل الحركة أما عن دليل العناية والذي يعتمد على الشرع يقوم على أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان، فهي إذن قد وجدت بإيجاد فاعل قاصد مريد، لذلك يقول ابن رشد عن هذا الدليل «أنه ينبني على أصلين أحدهما: أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني: إن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد مريد، ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان» ويستند ابن رشد على آيات قرآنية قال تعالى ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً﴾ وقوله تعالى ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه﴾.

أما الدليل الثاني القائم على الشرع فهو دليل الاختراع، وهو يقوم على أن كل شيء من السموات والحيوان وغير ذلك كله مخترع وذلك بدليل المشاهدة في هذين، وبدليل حركات السموات التي تدل على أنها مسخرة لنا وعلى ما كان كذلك فهو مخترع، وكل مخترع فله مخترع فينتج من ذلك أن العالم له فاعل مخترع له، يقول ابن رشد: «أما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات ووجود السموات، وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس، إحداهما: إن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى: «إن الذين يدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له» فإنا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها حياة فتعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً لها وهو الله تبارك

=

ومن هنا يمكنا القول بأن ابن رشد لم يستطع أن ينفلت من بيئته فبقي على تفلسفه أثار دينية تتضح في القضايا التي تناولها، ولا شك أن منصبه في القضاء وتعميقه في الفقه وبيئته الدينية المحافظة كانت كلها عوامل أثرت فيه.

وإذا كان ابن رشد قد نقد ابن سينا لأنه لم يقل بالمحرك الأول دليلاً على وجود الله فإنني أرى أن هذا المحرك الذي يتمسك به ابن رشد ما هو إلا صورة ارتسمها أرسطو من خياله، صورة الكل يتعشقها ويلهث وراءها.

فلِم إذن التمسك بهذا الدليل الذي قدمه أرسطو ذلك الدليل الذي يخلو تماماً من الفاعلية والإيجابية، إنه دليل على إله سلبي، كذلك فأن ابن رشد نقد فيلسوفنا أنه نقل البرهنة على وجود الله إلى الميتافيزيقا مع أن أرسطو عرض لها في الطبيعة فخالف بذلك المعلم الأول وهذا القول من جانب ابن رشد يُعد خاطئاً، ذلك لأن

=

وتعالى وأما السموات فتعلم من قبل حركتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية، أم الأصل الثاني فهو أن كل مخترع له مخترع، فيصبح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له.

أما الدليل الثالث وهو دليل الحركة فهو الدليل الذي قال به أرسطو واعتز به ابن رشد ومؤداه أن الأفلاك السماوية في حركة مستمرة سعياً وراء الكمال، ولكل فلك عقل يحركه تشبهاً بما هو أكمل منه وتنتهي الحركات إلى المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك فحركة الأفلاك تستلزم باعثاً أو غاية هي الله. (انظر د. مدكور الفلسفة الإسلامية ص 80، ابن رشد مناهج الأدلة ص 60، 61).

التدليل على وجود الله مكانه الصحيح الميتافيزيقا وليست الطبيعة.

فإنني أعجب كل العجب عن سبب تمسك ابن رشد بهذا الدليل، إن فكرة الحركة والمحرك كانت فكرة تشغل الفكر اليوناني في هذه الفترة، فأراد أرسطو أن يبحث فيها ولم يكن هدفه هو التدليل على وجود الله.

وإذا كان ابن رشد ينقد ابن سينا لأنه تأثر بالمتكلمين، فإننا نجد ابن رشد نفسه متأثراً بهم، فقد فرق بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وهي تفرقة ترد على مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذي أخذ به المعتزلة، ويقترب ابن رشد من السلف الذي يعولون على النصوص الدينية، ويؤثر التفويض وما عالم الغيب الذي يتمسك به إلا ضرب من التفويض[1].

وإذا كان ابن رشد ينقد ابن سينا لأنه لم يتبع أرسطو، فأقول إن دليل الممكن والواجب عند ابن سينا متأثراً كما سبق أن بينت بفكرة القوة والفعل الأرسطية، ومع ذلك قام بنقده ابن رشد.

فلست أدري ماذا فعل ابن سينا كي يقوم ابن رشد بهذه الحملة النقدية عليه هل يعقل أن نعتبره أخطأ لأنه خرج على أرسطو، كلا، فإن هذا يحمد لفيلسوفنا ولا يؤخذ عليه فهو مجتهد برأيه، فهو لم يكن قاصراً على تقليد الفلاسفة أو شرحهم بل هو أول من أعلن الخروج على أرسطو والمشائين وحاول أن يضع مذهباً مستقلاً أضف إلى ذلك أن أرسطو أصبح في وقتنا الراهن

(1) د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج ج2، ص 85.

هـدفاً للنقـد وكمـا يُقـال إنـه مـن الأمـور العسـيرة أن تتحـدث عـن أرسـطو بغيـر إسـراف لأنـك سـتحس إزاءه، أنـه عمـلاق، ولكنـك ستعلم إلى جانـب ذلـك أنه مخطئ فيما قـال، إنك إذا نظـرت إليـه بعـين التـاريخ لتـرى هـذا الأفـق الفسـيح الـذي جـال فيـه بنظراتـه لا يسـعك إلا العجـب والإعجـاب، لكنـك إذا فحصـت كـل نظـرة مـن نظراتـه فـلا يسـعك إلا أن تسـتدل عليـه سـتار الإهمـال، فـإذا أردنـا تقدير حصيلة عمله في الكشـف عـن الحقـائق الإيجابية رأينا أقوالـه حين تكون خالية من الخطأ تافهة لا قيمة لها[1].

أود أن أشير إلى أنه إذا كان ابن رشد لا يدع فرصة ألا وينقد فيها ابن سينا، فليس معنى ذلك أن آراء ابن رشد تختلف تماماً عن الآراء السينوية بل إننا نجد أن ابـن رشـد فـي بعـض جوانـب فلسفته يتفق مع ابـن سـينا فـي الآراء التـي ذهـب إليهـا ولا سـيما فـي مشـكلة الخير والشر[2] وغيرها من الموضوعات الفلسفية الأخرى.



(1) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي التصدير ط1 سنة 1951.
(2) د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابـن رشـد ص 202، 203 أيضاً ثورة العقل ص 113، 114، ط3 دار المعارف سنة 1976.

رابعاً: دليل العلية

ذكرت آنفاً أن ابن سينا قدم العديد من الأدلة على وجود الله ذكرت منها دليل الممكن والواجب، وسوف أتحدث الآن عن دليل العلية ثم دليل الغائية وهذه الأدلة جميعها تندرج تحت برهان الحجة الكونية وهي تعد من الأدلة العقلية.

وعند الحديث عن دليل العلية نجد أنه متفق إلى حد كبير مع دليل الممكن والواجب وهذا الدليل في الواقع له أصول عقلية فكرية من نتاج نظرة فيلسوفنا في القرآن كمفكر مسلم، وإن كان قد غلبه أيضاً التفكير الفلسفي الذي استقاه من مصادر أخرى غير إسلامية[1]، فهذا الدليل يقوم على مقدمتين وهما:

الأولى: أن كل علة لا بد لها من معلول، الثانية إننا لا بد أن نقف عند علة أولى هي علة العلل[2]، أي إنه برهان ينفي العلل عنه تعالى أي عدم وجود علة أو سبباً لوجوده «أعلم أن واجب الوجود

---

(1) ابن سينا، الرسالة العرشية، من مقدمة د. إبراهيم هلال لها ص 68.
(2) د. عبدالرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى ص 147.

لا علة له البتة[1]» وقد عرض أرسطو لهذه النظرية في عدة مقالات، ويرجع إليه إبطال التسلسل لكن ابن سينا يفصل القول فيها أكثر مما فعل المعلم الأول، فأضاف إليها مادة جديدة ونحا بها منحى يتفق مع الأهداف الرئيسية لمذهبه وهذا الدليل فيه نظر في المحسوسات ومن خلالها نجد نظاماً من العلل الفاعلية ولا نجد موجوداً هو على غائية لذاته، ولما كانت العلة سابقة على المعلول، فإن الموجود الذي سيكون علة ذاته يجب أن يسبق ذاته وهذا مستحيل وأيضاً من المستحيل الصعود إلى ما لا نهاية في سلسلة العلل الفاعلية، فلا بد أن نقف عند علة أولى[2] هي واجب الوجود.

أود أن أشير إلى أن هذا الدليل يشبه إلى حد ما برهان الحركة من حيث أن برهان الحركة يشاهد حركة فيبحث عن علتها فطابع العلية موجود في كلا البرهانين، الأول برهان عليه الحركة والثاني برهان علية وجود وقد واجه هذا الدليل نقداً ولا سيما من جانب الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي، إذ يرى أن القول بالعلية معناه استبعاد القدرة الإلهية، فليس هناك خالق ولا مؤثر إلا الله فهو العلة المباشرة للحوادث وللكائنات، والقول بتسلسل العلل والمعلولات وإن لكل موجود علة في وجوده فيه تعطيل للقدرة الإلهية واعتبر اقتران السبب والمسبب ليس ضرورة ولكنه من قبيل العادة التي ترتبت عندنا من تكرار الملاحظة.

---

(1) ابن سينا، الرسالة العرشية ص 82.

(2) د. مدكور، مقدمة الشفاء ج1 ص 16، 17.

خامساً: دليل الغائية

يعد هذا الدليل من أقدم الأدلة للبرهنة على وجود الله، إذ إننا نجد هذا الدليل في الكتب المقدسة وأيضاً عند كثير من الفلاسفة، وهذا الدليل يستحق كما يقول كانت أن يذكر مع الاحترام، فهو أقوى الأدلة على وجود الله وأوضحها وأقربها إلى العقل الإنساني بوجه عام، ويتلخص في أن هذا العالم يسوده النظام والانسجام والغائية، والكون نسق من الوسائل والغايات، وهذا يتطلب بالضرورة وجود علة عاقلة هي التي تتولى تدبيره لأن المادة عاجزة عن تدبير نفسها بنفسها، فالنقطة التي يرتكز عليها هذا الدليل هو الإيمان بوجود نظام يسود العالم، ثم نتساءل ما علة هذا النظام؟ وبالتالي تستلزم إجابتنا قطع التسلسل والوصول إلى منظم عاقل وهو الله.

هذه النظرة الغائية في الكون هي نظرة اليونان منذ أيام سقراط بل ونجدها بارزة عند أفلاطون[1]، أما عند أرسطو فهي

---

(1) هناك رأياً يذهب إلى أن الشيخ الرئيس أخذ هذا الدليل عن أفلاطون إذ

الفكر الذي يفكر في نفسه، هي العلة التي تجعل العالم يتحرك، فإذا كنا نجد في الكوميديا الإلهية أن الحب هو الذي يحرك الشمس والنجوم، فإننا نجد أن هذا الحب عند ابن سينا يكون من جانب الله للعالم، أي غائية تختلف عما هي عند أرسطو إذ أن الحب يكون من العالم لله، وهذا ما جعل ابن سينا يبعد عن الدائرة الأرسطية في التدليل على وجود الله، ويحاول ابن سينا دائماً في فلسفته إثبات الغائية وهذا ما سأوضحه في الفصل الرابع من هذه الرسالة.

أود أن أشير إلى أن هذا الدليل قد رفضه كثير من الفلاسفة كديكارت إذ يرى أن الإنسان عاجز عن النفوذ إلى أغراض الله في الكون، ورفضها بسكال فيرى أنها لا تستطيع أن تقنع إلا المؤمن، ومع ذلك نجد لهذه الحجة مدافعين عنها خصوصاً بين العلماء، فأينشتين يقول: إنه من العسير أن نجد باحثاً عميقاً في العالم لا يبدي عن تدين بارز الخصائص، لكنه تدين يختلف عن تدين

=

أنه يرى أن الصورة التامة للشيء هي خيرة وهذه الصورة لا تكون متكثرة إلا بالعموم والخصوص أي بشمولها كثرة من الأفراد، مثال ذلك أنه لا يوجد للإنسان إلا صورة واحدة كاملة هي خيرة الخاص به ولا تكون هذه الصورة متكثرة إلا من حيث شمولها أفراداً كثيرين ووحدة الصورة الكاملة تستلزم وجود ترتيب طبيعي لجميع الصور ينتهي صعوداً إلى مبدأ أعلى يوحد بينها وينظمها وهذا المبدأ هو واهب الصور. انظر دائرة المعارف للبستاني ج3 ص 228 مقالة بعنوان «مؤلفات ابن سينا وفلسفته»، للدكتور جميل صليبا.

الرجل الساذج، إذ الرجل الساذج يتصور الله على أنه الموجود الذي يرجو رضاه ويخشى عقابه، الموجود الذي تربطه به علاقات شخصية وإن كانت بالغة التوقير، وعلى العكس من ذلك ترى العالم مملوءاً بالشعور بالعلية في كل ما يحدث وتدينه يقوم في الإعجاب العالي بانسجام قوانين الطبيعة، كذلك يرى ماكس بلانك أن الفيزياء النظرية الحديثة محتاجة إلى استخدام فكرة العلة الغائية إلى جانب العلة الفاعلية[1]، والعلة الغائية تمكن من تحديد المستقبل لأنها تفترض غاية يسعى إلى تحقيقها. فالدليل الغائي إذن يتخذ نقطة انطلاقه من النظام الطبيعي لكي ينتهي إلى نتيجة تتعلق بالذات الإلهية.



(1) د. عبدالرحمن بدوي، مدخل جدد إلى الفلسفة ص 229.

سادساً : الدليل الحدسي
في إثبات وجود اللّه

ذكرت آنفاً أن لابن سينا طريق آخر للتدليل على وجود الله، فأود أن أشير إلى أن هذا الطريق يعد طريقاً حدسياً، وهذا الدليل يظهر لنا واضحاً في الإشارات والتنبيهات.

وهذا الدليل يتمثل في التأمل، بالمتصوف يسير في درب طويل للوصول إلى الله فيبدأ من الزهد ويسير في هذا الدرب، إلى أن يصل إلى مرتبة العارف وهي أعلى مرتبة في مقامات العارفين فمن ثم يمكن أن نستنبط من مقامات العارفين دليلاً على وجود الله.

فالعارف من طريق إرادته يريد الله تعالى الحق الأول، وهذه الإرادة تترتب على الإيمان بوجود الله سواء عن طريق القياس البرهاني أو الخطابي، أو الإقناعي.

فالصوفي المتأمل العارف الذي بلغ أعلى مرتبة من المعرفة يصل إلى الاتحاد العقلي مع الله عن طريق الإدراك الحدسي ولكن

هذا القول يعد خاطئاً من جانب الشيخ الرئيس، إذ أن المتصورة ينقدون البرهان الفلسفي كطريق للاستدلال على وجود الله[1] فالمتصوف أبعد ما يكون عن البرهان الفلسفي.



(1) د. عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية ص 228، 235.

سابعاً: صفات واجب الوجود

إن التدليل على وجود الله يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبحث في الصفات الإلهية التي يتصف بها الله، ومشكلة الصفات الإلهية واحدة من المشكلات التي أخذت نصيباً كبيراً من اهتمام الفلاسفة والمتكلمين على السواء[1].

وإذا كان ابن سينا قد قدم أدلة على وجود الله فأيضاً بحث في

---

(1) كان لهذه المشكلة أثر عظيم في توجيه تيارات بأكملها نحو هذه الوجهة أو تلك، فسمي أهل السلف بالصفاتية لأنهم أثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام وغير ذلك، ولم يفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل، بل ساقوا الكلام فيها سوقاً واحداً كذلك أثبتوا لله صفات خبرية مثل اليدين والوجه، ولم يؤولوا ذلك، وبالغ بعض السلف من أصحاب الحديث والحشوية في إثبات الصفات إلى حد تشبيه الباري بصفات المحدثات فسموا بالمشبهة، أما المعتزلة فقد أثبتوا القدم لله تعالى واعتبروه أخص وصف لذاته، ولكنهم نفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا هو عالم بذاته (انظر الشهرستاني ج1 ص 92، 105.

الصفات الإلهية وأهم صفة لله تعالى هي أنه واحد، ويبرهن الشيخ الرئيس على وحدانية الله بأدلة نقلية إلى جانب الأدلة العقلية، فنجده قد لجأ إلى تأويل بعض النصوص الدينية التي دلت على وحدة الخالق فمنها سورة الإخلاص (قل هو الله أحد) يعود بنا ابن سينا في تفسيره لهذه الآية إلى فلسفته الميتافيزيقية فيقول الهو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره، أو بمعنى آخر هو ما وجوده متوقف على ماهيته وذاته بخلاف الممكن الذي يتوقف وجوده على غيره، وإذا كان وجود (الهو) المطلق متوقفاً على ذاته كان واجب الوجود، لأن وجوده هو عين ماهيته ثم إن اقتران (الهو) بالله يكشف عن أن المقصود بـ (الهو) الهوية الإلهية، ثم يعقبه بأنه (أحد) لازم من لوازم تعريف الألوهية بالوحدانية لكمال بساطتها وغاية وحدتها[1].

فواجب الوجود واحد من جميع الوجودة، وسبب ذلك أن الشيء لا يوجد إلا إذا تعين وجوده، وتعينه إنما يكون بذاته أو بغيره، فإن كان بذاته لم يكن إلا واحد، لأن الماهية إذا كان تعينها بذاتها انحصر نوعها في فرد واحد، ولا يتصور اختلاف الأفراد إلا باختلاف التعينات وتعددها[2] فهو واحداً لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع[3].

---

(1) سعيد زايد، نماذج من تأويلات ابن سينا، ص 48 مقالة في مجلة الثقافة العدد 691 سنة 1952.

(2) ابن سينا، الشفاء، الجزء الأول ص 47.

(3) ابن سينا، الإشارات ج3، ص 642.

وواجب الوجود بسيط، وبساطته نتيجة لازمة لاحديته، ومعنى ذلك أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه، وواجب الوجود تام الوجود لأنه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه، ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره[1].

وواجب الوجود ثابت لا يتغير، لأن معنى التغير زوال صفة وثبوت أخرى فإذا كان واجب الوجود متغيراً كان فيه قوة وإمكان، وهذا مناقض لكونه واجب الوجود.

وواجب الوجود أزلي أبدي، لا حد له، ولا جنس، ولا فصل له ولا ند، ولا ضد، ولا إشارة إليه[2]، وهو خير محض، أي أن خيريته ذاتية مطلقة[3] فالخير هو ما يتشوقه كل شيء في حده، ويتم به وجوده، والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح لحال الجوهر، فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود، والوجود الذي لا يقارنه عدم فهو خير محصن، والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً، فذاته تحتمل العدم فليس الخير المحض إلا لواجب الوجود بذاته[4].

وواجب الوجود حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، فلا

---

(1) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 355.
(2) ابن سينا، الإشارات ج3 ص 481.
(3) ابن سينا، الرسالة العرشية ص 18.
(4) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 355، 356.

حق أحق منه بالوجود لأنه إذا كانت حقيقته كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فإن ما ثبت لواجب الوجود من خصوصية الوجود يجعله حقاً مطلقاً، وهو عقل وعاقل ومعقول، فهو بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة منسوبة إلى ذاته فهو معقول، وبما يعتبر له أن هويته المجردة تعقل ذاتها فهو عاقل، وهذه الصفات لأتحدث في ذاته كثرة، لأن العاقل إذا عقل نفسه كان عقلاً وعاقلاً ومعقولاً(1)، وهو عشق وعاشق ومعشوق.

وقد بين ابن سينا أن الصفات التي نطلقها على واجب الوجود بعضها موجود فيه على سبيل الإضافة وبعضها موجود فيه على سبيل السلب، لكن جميع صفات الذات ليست لها معاني قائمة بذاتها، وإنما هي عبارة عن معنى واحد في الذات الإلهية وأن الأسامي إنما تكثر بإضافة شيء إلى الله أو إضافة إلى شيء أو سلب شيء عنه والسلب.

والإضافة لا يوجبان كثرة، كما أن الصفات الثبوتية أو الإيجابية كالقدرة والإرادة والحياة فإنه يردها أيضاً إما إلى السلب أو إلى الإضافة أو المركب منهما فإذا قلنا إنه قادراً فمعنى ذلك أن وجود غيره يصدر عنه، فلو قلنا إن واجب الوجود واحد لم يعن بذلك الأسلب القسمة والشريك عنه، وإذا قلنا أنه عقل وعاقل ومعقول فهذا يعني سلب المادة عنه فهو مبدأ لنظام الخير كله، وليست إرادة الله مغايرة لعلمه ولا علمه مغايراً لإرادته، بل أن

---

(1) د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص 227.

علمه عين إرادته، وإرادته عين قدرته، وقدرته هي كون ذاته عاقلة للكل[1].

والحديث عن العلم الإلهي يحتاج منا تفصيلاً، ذلك لأننا من خلال صفة العلم نستطيع أن نستدل بها على حقيقة موقف ابن سينا من مسألة الصفات كذلك صلة الله بالعالم وهذا ما سأتناوله الآن وأعقبه بموقف الغزالي وابن رشد من العلم الإلهي عند ابن سينا.

العلم الإلهي عند ابن سينا:

إن صفة العلم التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود تعد من أهم الصفات التي تكشف عن صلة العقل الإلهي بالعالم، وقد تناول ابن سينا دراسة موضوع العلم الإلهي في كثير من كتبه موضحاً رأيه في هذه المسألة.

وقد عرف العلم الإلهي بأنه: «العلم الذي يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ فيه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية[2].

---

(1) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 356، 358.

(2) ابن سينا، النجاة ص 322.

قسم ابن سينا العلم الإلهي إلى أربعة أقسام فرعية: (1) يسمى علم الوجود وهو الذي ينظر في المعاني العامة التي تخص جميع الموجودات مثل الهوية والوحدة والكثرة (2) ينظر في أصول ومبادئ العلوم الأخرى كالعلوم الطبيعية والرياضية، فإن هذه العلوم تقوم على مبادئ ومسلمات نضعها دون مناقشة، وهو ما يسمى بالأسس الماورائية

وعندما عالج ابن سينا هذا الموضوع، وجد نفسه بإزاء ثلاث نظريات في صفة[1] العلم:

النظرية الأولى: هي نظرية أفلاطون وأفلوطين، وهي النظرية القائلة بأن المبدأ الأول الواحد فوق كل وصف وخاصة الوصف بالعلم ذلك لأنه يتضمن ثنائية العالم والمعلوم، فقد سلب أفلوطين عن الله كل الصفات الإيجابية، فيما عدا صفة إيجابية واحدة وهي وصفه تعالى بأنه واحد.

النظرية الثانية: هي التي ترى أن الله فعل محض، يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول وبذلك فإن الله يجهل تماماً كل ما عداه، وهذه النظرية هي المعبرة عن رأي أرسطو.

النظرية الثالثة: ما جاء في القرآن الكريم من أنه تعالى لا

=

للمعرفة (3) النظر في واجب الوجود وإثباته وتوحيده (4) النظر في إثبات الجواهر الأولى الروحانية التي هي مبدعاته وتلك رتبه الملائكة الأوائل، ثم إثبات الجواهر الروحانية الثانية وحملة العرش، والعرش اصطلاح ديني وهو عند ابن سينا عبارة عن العلم الإلهي الذي يحتوي سجل الموجودات لأعلى نحو احتواء الكتاب لما يُسجل فيه، ولكن على نحو احتواء الدستور على المبادئ العامة التي لا ينبغي أن تشذ عنها القوانين الجزئية (انظر ماجد فخري تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 199).

(1) د. محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان ص 395 دار المعارف بالإسكندرية سنة 1969، د. سامي النشار قراءات في الفلسفة ص 510 أيضاً مقالة د. الفندي «الله والعالم ص 215»..

يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، فهو يعلم كل شيء.

فابن سينا بإزاء هذه النظريات الثلاثة، وجد أن النظرية الأولى لا بد من تركها لأنها لا تتفق وأصول الدين، فهو لم يستطع أن يتخلى عن الاعتقاد بعلم الله للعالم، لأنه كمسلم ومدافع عن الإسلام، دفعه ذلك إلى أن يستعير من غير الإسلام مما ظنه مصدر حجة وبرهان أمام العقل الإنساني العام، ليستعين بما يستعيره، في تأييد الإسلام، فلم يجد بداً من أن يوفق بين الدين والفلسفة على العموم، وأيضاً يوفق في الأول بين بساطته في الماهية وعدم تكثره، كذلك عدم تغيره من جهة وامتداد علمه إلى ما وراء ذاته وشموله ما سواه من جهة أخرى[1].

لذلك حاول الشيخ الرئيس أن يوفق بين الأرسطية والإسلام، فالله عقل بريء عن المادة، «والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة واجب الوجود عقل محض، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه، وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده، فهو يعقل ذاته لأن العقل لا بد أن يعقل شيئاً، وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة كي يعقلها»، إلى هنا نجد اتجاهاً أرسطياً واضحاً، لكن ابن سينا لم يقف عند هذا الحد الأرسطي، بل حاول أن يبسط علم الله ويخرج به عن دائرة ذاته.

(1) د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص 398، د. جلال شرف، الله والعالم والإنسان ص 399.

وقد استخلص من العلم بالكليات علماً بالجزئيات لأن الأول يعلم الأسباب ويعلم ضرورة ما يترتب عليها وهو يعلمه، إذ كيف يجهل صانع صنعه، أو كيف يجهل خالق خلقه، فالله يعلم الموجودات لأنه سببها وعنه أصبحت واجبة الوجود بعد أن كانت ممكنة، فالله علة للعالم والعلم بالعلة علماً تاماً يقتضي العلم بالمعلول، فالعالم كله معلول له بعضه مباشرة، وبعضه بواسطة، والله يعلم ذاته علماً تاماً، فلا بد أن يعلم العلم عن هذا الطريق[1]، فالله عند ابن سينا عاقلاً ومعقولاً، وهو يعقل الوجودات فيقول: «وإذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه»[2].

وهذه التفرقة بين الواجب بذاته والواجب بغيره، تؤدي إلى إقامة صلات بين الله والعالم، فالله يعلم الموجودات لأنه سببها، وعنه أصبحت واجبة الوجود بعد أن كانت ممكنة[3].

---

(1) إن القول بأن الله علة للعالم، وإن العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول يصلح رداً على أرسطو، فأرسطو يثبت علم الله بنفسه، وينفي علمه بالكون، فكيف ينسب إلى الله علماً تاماً بذاته، ومع ذلك ينفي عنه علمه بالكون، إن من تمامية هذا العلم أن يعلم جهة كونه علة، فالعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول.

(2) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 356، 359.

(3) د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ص 261، دار المعارف سنة 1978.

وقد حاول ابن سينا أن يثبت أن امتداد علم الله إلى ما وراء ذاته لا يحدث في الذات تغيراً ولا تكثراً، لذلك فقد بين أن الأول عقل ويعقل ذاته وأنه يكون عقلاً ومعقولاً لذاته وعاقلاً لها، لا يتكثر ولو بالاعتبار، يقول ابن سينا: «الأول معقول الذات، قائمها، فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة، وقد علم أن ما هذا حكمه، فهو عاقل لذاته معقول لذاته[1]».

فعلم الأول بالغير لا يوجد كثرة في ذاته، فلأنه عقلاً واتخاذه من ذاته موضوع تعقله لم يخرجه عن بساطته، أضف إلى ذلك أن علمه بالغير لا يختلف عن علمه بذاته فذاته مبدأ علمه بالغير، فهو لا يعلم الأشياء من الأشياء بل من ذاته، و»ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته، إما متقومة بما تعقل، فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجهة، وهذا محال، إذ لا تكون محال لولا أمور من خارج لم يكن هو ويكون له حال لا تلزم عن ذاته، بل عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثير، والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ولأنه مبدأ كل وجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات، التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها[2]».

ويؤكد ابن سينا ذلك في كتابه التعليقات فيقول «فعلم الباري

---

(1) ابن سينا، الإشارات ج3 ص 481.
(2) ابن سينا، النجاة ص 403.

بالأشياء الجزئية هو أن يعرف الأشياء من ذاته، وذاته مبدأ لها، فيعرف أوائل الموجودات ولوازمها، ولوازم لوازمها إلى أقصى الوجود[1]».

وإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى القول بأن الله تعالى يعلم الموجودات فإن هذا العلم لا يكون علماً بدقائقها وخصوصياتها المتغيرة[2] إذ أن علمه لا يدخل في مقولة الزمان، بل هو أزلي أبدي لا يصدق عليه الآن، ولا الماضي ولا المستقبل[3].

هذا القول من جانب الشيخ الرئيس يعد تأكيداً منه على أنه

---

(1) ابن سينا، التعليقات ص 28، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي الهيئة العامة 1973.

(2) دلل ابن سينا على أن علم الله كلي وليس جزئياً، وقدم حججاً كثيرة منها:
1- الجزئيات لا تدرك إلا بإله تصل بينها وبين المدرك الحاضر معها، والحضور يقتضي الجهة والمسافة، وبالتالي يقتضي التغير وهو محال عليه تعالى.
2- إن المعلومات الجزئية متعاقبة وهذا يستلزم التغير المعلوم وبالتالي تغير في العالم، وهذا محال على واجب الوجود.
3- إن العلم هو انطباع المعلوم في ذات العالم، ولما كان هذا الانطباع يستلزم قابلية في الذات المطبوع فيها كانت القابلية أولى خواص الممكنات التي تنزه الباري عن الاتصاف بها، فلا بد من تنزيهه تعالى عن علم الجزئيات.

(3) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج ج2 ص 8، أيضاً مقدمة كتاب الشفاء ص 21. أيضاً د. عبده فراج معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى ص 105.

يفضل الإدراك، الكلي، وهو يقوم على تفرقته بين الإحساس والتخيل من جهة والتعقل من جهة أخرى فالعقل يتجاوز كل ما هو جزئي إلى ما هو كلي، لأن هذا يتناسب وعمل العقل فالاختلاف حول العلم الإلهي إنما يتمثل في الاختلاف في طريق الإدراك لا في المدرك[1].

فعلم الله علم عقلي، وشأن كل تفكير عقلي يقوم على الكلي لا الجزئي فهو يدرك الأشياء على نحو كلي، ومع ذلك لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، «فواجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة»[2].

إذا كان ابن سينا قد نفى العلم بالجزئيات التي تؤدي إلى القول بالتغير والكثرة في ذات الله، فإننا نجده يؤكد على أن الله يعلم كل شيء، فالعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول فيقول» يجب أن يكون عالماً بكل شيء، لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط، يتأذى إليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً، إذا كان ما لا يجب لا يكون[3]، وهذا يعد تأكيداً منه لإحاطته تعالى بالكل، وهذا يمثل من جانبه العناية الإلهية التي

---

(1) د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ص 259.
أيضاً د. سامي النشار، قراءات في الفلسفة ص 512.
(2) ابن سينا، النجاة ص 404.
(3) ابن سينا، الإشارات ج3 ص 728.

يُعرفها بأنها إحاطة علم الله أو علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام[1].

وقد فرق الشيخ الرئيس بين العلم الإنساني والعلم الإلهي فالعلم الإنساني يستند إلى المشاهدة، ويستخدم الحس والتخيل وهذا العلم يتغير بتغير المعلوم فهو علم جزئي متغير، يقول ابن سينا في هذه التفرقة بين العلمين: «العلم في الأول غير مستفاد من الموجودات، بل من ذاته، فعلمه سبب لوجود الموجودات فلا يجوز على علمه التغير وعلمنا مستفاد من خارج فيكون سببه وجود الشيء، وإذا كنا لا ندرك إلا الجزئيات المتغيرة فعلمنا يتغير، ولأنها تبطل فيبطل علمنا فعلم الأول ليس هو مثل علمنا، فإن العلم فينا من لونين، علم يوجب التكثير، وعلم لا يوجب التكثير، فالذي يوجب التكثر يسمى علماً نفسانياً والذي لا يوجبه يسمى عقلياً[2]».

فالمقارنة التي عقدها الشيخ الرئيس بين العلم الإنساني والعلم الإلهي تبين لنا أن هذا العلم الإلهي منزه عن التغير والنقص الذي نجده في العلم الإنساني.

حقيقة أننا نجد بعض النصوص السينوية قد يفهم منها لأول وهلة أنه يقول بأن الله يعلم الجزئيات كما هي، وبذلك يتفق مع المتكلمين إذ نجده يقول: «فهو يعلم الأشياء جزئيها وكليها على ما

---

(1) المصدر السابق ص 729.
(2) ابن سينا، التعليقات ص 116، 193.

هو عليه من جزئيته وكليته وثباته وتغيره، وكونه وحدوثه، وعدمه وأسباب عدمه، ويعرف الأبديات على ما هي عليه من أبدية، والحادثات على ما هي عليه من حدوث ويعرفها قبل حدوثها، ومع حدوثهما، وبعد حدوثها، بعللّها وأسبابها الكلية ويعرف الجزئيات والشخصيات بأسبابها وعللّها[1].

ومع ذلك يمكننا القول بأن هذا لا يعني عند ابن سينا، إدراك اللّه للجزئيات بتفاصيلها، إذ هو يصر دائماً على أنه إذا نسب لله العلم والإرادة فإن ذلك أساساً من القول بأنه من ذاته يعلم كل شيء وهذا يعني إدراك الأمور العامة الكلية، فالعلم إذا حصل بالمبادئ فلا بد أن يتأذى ذلك العلم، إلى العلم بجميع المعقولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي[2].

وإذا جمعنا بين النصوص التي قد يفهم منها اتفاق الشيخ الرئيس مع المتكلمين، وبين جوانب مذهبه في العلم الإلهي ككل، تبين لنا اتجاهه إلى القول بالإدراك الكلي حتى لا يصطدم بفكرة الزمان.

ولا أدل على اختلاف الشيخ الرئيس مع المتكلمين في هذه المسألة كما في مسائل أخرى، ليس أدل على ذلك من هجوم الغزالي على ابن سينا في هذه المسألة إلى الحد الذي كفره فيه،

---

(1) المصدر السابق ص 81.
(2) الشيرازي، الأسفار الأربعة ص 300، الطبعة الحجرية طهران، بدون تاريخ.

ولو كان متفقاً مع المتكلمين ما كان هذا الهجوم من الغزالي على ابن سينا.

وأود أن أشير إلى أن ابن سينا في بحثه لموضوع العلم الإلهي، فإنه يبين فيه صلة الله بالعالم من خلال صفة العلم، والتي نحا فيها منحى مخالفاً لأرسطو لحد ما، فجعل علم الله محيطاً بكل شيء على خلاف إله أرسطو الذي عزله عن كل شيء، وجعله يتقوقع داخل ذاته، ولا يرى إلا ذاته ولا يعقل سواها، وإن كان الشيخ الرئيس قد حاول التوفيق في هذه المسألة بين الجانب الإسلامي والجانب الأرسطي، أي أنه حاول الجمع بين القول بأن الله يعقل ذاته، والقول بأن الله يعقل الموجودات، وإذا كان ابن سينا قد قال بعلم الله لأمور الكون، فإن هذا يقوم عنده كما سبق أن أشرت إلى تفضيله الإدراك الكلي، وإن كان بحثه في هذا الموضوع مرتبطاً بالتمييز بين الكلي والجزئي وأيضاً نظريته في الفيض وكيف يصدر عن الواحد الكثرة، أو كيف يعقل الله الموجودات بعقله وغير ذلك من موضوعات[1].

لكن مذهب ابن سينا في العلم الإلهي وإن كان قد قام على أسس فلسفية في كثير من زواياه إلا أنه لم ينل إعجاب الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، فقد وجه لرأي ابن سينا نقداً عنيفاً سواء من جانب الغزالي أو من جانب ابن رشد.



(1) د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ص 264.

ثامناً: موقف الغزالي وابن رشد من العلم الإلهي عند ابن سينا

1- موقف الغزالي.

تعد مسألة العلم الإلهي من المسائل التي تتصل بصفة من أهم الصفات الإلهية التي كثر الحديث فيها عند متكلمي وفلاسفة الإسلام على السواء.

وإن كان الفلاسفة متفقين مع المعتزلة في الحفاظ على وحدة الكائن الأول أي جعل الصفات الإلهية عين الذات، وليست زائدة عليها، فهم لا يقبلوا أن يسلموا باشتماله تعالى على صفات توجد فيه نوعاً من الكثرة.

وهذا عكس ما نجده عند الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي، إذ يذهبوا إلى أن الصفات زائدة على الذات.

وكما سبق أن أشرت إلى أن ابن سينا وجد نفسه بين أرسطو الذي قرن موضوع العلم الإلهي بالذات الإلهية وحول العلم الإلهي إلى ضرب من التفكير بالذات فبذلك تخلى عن إمكانية أي تبادل فكري بين الكائن الإسمي من جهة وعالم الكون والفساد من جهة

أخـرى، فهـو يقـرر أن هنالـك أشـياء خيـر لهـا أن تـرى مـن أن لا ترى[1].

أقول إن ابن سينا وجد نفسه بين أرسطو بما قاله وبين الدين وما جاء فيه من أن الله يعلم كل شيء قال تعالى: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة من ظلمات الأرض، ولا رطباً ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾[2]، من هنا لم تحظ فكرة أرسطو بالقبول عند ابن سينا، لكنه حاول التوفيق بين كل من الطرفين، بين الدين والفلسفة فقال بأن الله يعلم الكليات وأيضاً يعلم الجزئيات لكن على نحو كلي، فالله يعلم الأسباب ومطابقتها، ويعلم ضرورة ما يتأدى إليها فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية، ويبرر ابن سينا مسلكه هذا على أساس أن القول بعلم الله بالجزئيات يفضى إلى التغير والكثرة في ذاته تعالى، كما يفضي إلى كون العلم الكلي الأزلي متوقفاً على الجزئي الحادث فيصير علمه متغيراً انفعالياً.

لكن هذا التبرير من جانب ابن سينا لم يشفع له عند الغزالي، ولذلك جاء الغزالي بحملة عنيفة على الفلاسفة وخاصة ابن سينا.

وتعد مسألة العلم الإلهي إحدى المسائل الثلاثة التي كفر

(1) د. ماجد فخري، الدراسات الفلسفية العربية، مقالة في كتاب الفكر العربي ص 206.
(2) سورة الأنعام آية 59.

فيها الغزالي الفلاسفة ونقد في شيء من الزراية تفسيرهم للعم الإلهي، وعده اقرب إلى الجهل منه إلى العلم، وعندما ينقد حجة الإسلام ويحكم، كان لحكمه شأنه وخطره[1]. فهو يرى أن إله ابن سينا لا يعلم إلا الكليات، ومن هنا وجب تكفيره لأن علم الله لازم لقدرته، فما دام الله قادر على كل شيء فلا بد أن يكون عالماً بالكلي والجزئي، ولكن هذا الفهم من جانب الغزالي لابن سينا يعد فهماً مجافياً للصواب، ذلك لأن الله عند الشيخ الرئيس يعقل ذاته ويعقل الكليات، ويدرك الجزئيات على نحو كلي وهذا ما يوضحه ابن سينا في أكثر من موضع إذ يقول: «فواجب الوجود علمه على الوجه الكلي، علم لا يعزب عنه مثقال ذرة»[2].

بيد أن الغزالي يوجه إلى هذا القول لابن سنا نقداً، إذ يعده متناقض إذ كيف يكون علمه على وجه كلي ومع ذلك لا يعزب عنه مثقال ذرة؟ ويبين الغزالي تناقض ابن سينا فيقول «إن من ذهب إلى أنه لا يعلم إلا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره، وهو الذي اختاره ابن سينا، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً، لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي[3].

---

(1) د. مذكور في الفلسفة الإسلامية منهج ج1 ص 83.
(2) ابن سينا، التعليقات ص 15.
(3) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 206، تحقيق د. سليمان دنيا، ط6 دار المعارف سنة 1980.

ولكن أود أن أشير إلى أن قول ابن سينا فيما اعتقد لا يحمل أي تناقض ولا يحمل أيضاً نفياً لعلم الله بالجزئيات، وتأكيداً على ذلك أنه قال: «ولا يعزب عنه مثقال ذرة»، وقوله: «على نحو كلي»، هذا يعني به المشابهة وهو صفة علم واجب الوجود بذاته، أي العلم علماً شبيهاً بالكليات من حيث الثبات وعدم التغير، وليس صفة للمعلوم ليلزم منه أن يكون المعلوم هو الكلي دون الجزئي، ولا يكون الجزئي معلوماً حقيقياً.

فعلمه تعالى بالأشياء لا من حيث تغيرها وتبدلها سواء كان من حيث الإحاطة بأسبابها المؤدية إليها، أو من حيث حضورها عنده تعالى بهواياتها الشخصية وعلى التقديرين لا يكون هذا علماً زمانياً، وهذا المراد من كون علمه بها علماً كلياً[1].

فالشيخ الرئيس يذهب إلى أن واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي، فمثلاً إذا علمت قوانين الأفلاك أدركت كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي ولكن على نحو كلي، كقولك في الكسوف الجزئي أنه يحصل في زمان كذا ويكون بينه وبين الكسوف السابق نسبه كذا، فهذه المعرفة الكلية بالأمور الجزئية لا توجب تغيراً في عقل العالم، لأنه يتوصل معها إلى الإحاطة بجميع الكسوفات الجزئية لإحاطته بمبادئها وأسبابها، فإذا وقعت الإحاطة بالأسباب والمبادئ حصل العلم بالمسببات والنتائج[2].

---

(1) الشيرازي، شرح الشفاء ص 589 الطبعة الحجرية طهران سنة 1303.
(2) د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص 228.

ومن ثم يمكن القول إن واجب الوجود يعلم الجزئيات علماً تعقلياً فعلياً، يعلم جميعها علماً تاماً محيطاً بالكل معا، وهو علم غير زماني منزه عن التغير والنقص.

ولكن فهم الغزالي له لم يكن صحيحاً، لذلك نقول كما قال الشيرازي من أن الذين شنعوا على الشيخ في هذا الموضع فليس تشنيعهم إلا من قلة التدبر وضعف التحصيل، فمن لم يفهم كلام الأكابر فلا يلومن إلا نفسه.

ومن هنا أقول إن توجيه اللوم بل التفكير من جانب الغزالي لابن سينا لا يقوم على أسس صحيحة، فابن سينا لم ينكر علم الله بالجزئيات كما اتهمه الغزالي وإنما قال به على نحو كلي، إمعاناً منه في تنزيه فكره الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة فهو لم يبعد عن الدين ودليلنا على ذلك ما نجد من دعوات وتبتلات تؤذن بإيمان عميق[1].

أضف إلى ذلك أنه كان إذا أشكلت عليه مسألة توضأ وقصد المسجد الجامع وصلى ودعا الله أن يسهلها عليه ويفتح مغلقها له[2]، فإذا كان ابن سينا قد ضل طريقه في التعبير عن صفة العلم الإلهي فليس معنى هذا أن نكفره ولا يجب أن نشك في عقيدته فإن مقصده كان نبيلاً.

---

(1) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية ص 83.

(2) مينورسكي، ابن سينا حياته وآثاره «مقالة في، دائرة المعارف للبستان ج3 ص 236، بيروت سنة 1960.

2- موقف ابن رشد من العلم الإلهي:

إذا كنا قد بينا موقف الغزالي النقدي من الشيخ الرئيس في مسألة العلم الإلهي فلا بد أن أبين موقف ابن رشد من هذه المسألة.

لقد أكد الشارح الأكبر في كثير من كتبه على صفة العلم، وقد استند إلى الآيات القرآنية تارة وإلى الأدلة الفلسفية تارة أخرى[1]، وقد نبه على وجه الدلالة على هذه الصفة، يقول الله تعالى: «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير[2]، ووجه الدلالة هو أن الموضوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أي كون صنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة، وبذلك المصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب أن يكون عالماً به فالإنسان إذا نظر إلى بيت وأدرك أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء[3]».

ويرى ابن رشد أن الله عالم بالأشياء جميعها لأنه صانعها ولا يقبل أن يجهل صانع صنعته، هو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، فعلمه تعالى قديم أزلي، لا محل لطروء الحدوث عليه، لكن هل هذا العلم

---

(1) د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص 87.
(2) سورة الملك آية 14.
(3) ابن رشد مناهج الأدلة ص 70.

الإلهي يحيط بالجزئيات أم هو علم بالكليات؟.

لقد ذهب الشيخ الرئيس إلى كيفية معرفة الله للجزئيات عن طريق الكليات معتمداً على فكرة العلية، فيقول إن الله يعلم الأسباب التي تؤدي إلى كل أحداث هذا العالم الأرضي فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة أعني من حيث هي خاضعة للقوانين العامة.

من هنا كان نقد فيلسوف المغرب ابن رشد لفيلسوف المشرق ابن سينا فيذهب ابن رشد إلى أن علم الله لا يمكن أن يكون كلياً، لأن العلم الكلي علم مقتضب أي بالقوة لأشياء هي موجودة بالفعل، فلا يليق أن يكون ناقصاً على هذا النحو، كذلك فهو ليس علماً جزئياً، لأن الجزئيات أو الأشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم، وبذلك يتبين لنا أن الله عند ابن رشد لا يعلم الكلي ولا الجزئي، فلا يجوز في علم الله تعالى أن يوصف بأنه كلي ولا جزئي، لأن هذين نحوان من أنحاء النظر إلى العلم البشري ولا يقاس علم الله على العلم الإنساني، لأنه لو كان العلم الإلهي مماثلاً للعلم الإنساني لكان لله في العلم شركاء، ولما كان الله واحداً، ثم لأن العلم الإنساني معلول للموجودات أما علمه تعالى، فهو علة لجميع الموجودات[1].

إن علم الله تعالى عند فيلسوف الأندلس، يند عن أن يوصف

---

(1) د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية ص 78، دار إحياء الكتب العربية سنة 1945.

بالكلي أو بالجزئي، لأن الذات الإلهية منزهة عن كليهما، والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به، والله هو المبدأ وهو الصدارة الأولى، والغاية لكل شيء هو نظام العالم وملتقى جميع الأضداد، وهو الكل في أسمى صور وجوده[1].

لذلك يوجه ابن رشد نقداً للشيخ الرئيس فيقول: «كيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات؟ وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان، وأن ذلك العلم يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل، والمسؤول عليه وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضاً من طبيعة الموجود والأمر في ذلك بالعكس، لذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو جزئي[2].

فنقطة الخلاف بين الفيلسوفين أن ابن سينا قال بأنه تعالى يعلم الكلي والجزئي، ولكن يعلم الجزئي على نحو كلي، وقد بينت آنفاً لِم آثر ابن سينا هذا القول، أما ابن رشد فقد ذهب إلى أنه تعالى يند عن أن يوصف بهذا أو ذاك من هنا أقول إن ابن رشد أراد أن يقول بنوع آخر من المعرفة غير المعرفة العقلية تلك

---

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 391.

(2) ابن رشد، فصل المقال ص 23، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ط1 سنة 1982.

المعرفة المباشرة القلبية التي لا هي كلية ولا هي جزئية، لأنها تخرج عن نطاق المعرفة العقلية، وهذا الاتجاه في هذه المسألة لا نجده عند الشيخ الرئيس، فابن سينا أعتنق نظرية القرآن الكريم في علم الله ولم يجد سبيلاً لإبرازها فلسفياً غير القوالب الأرسطية، فجعل ذلك العلم معرفة عقلية كلية.



الفصل الثاني

قدم العالم أو حدوثه

عند ابن سينا

- تمهيد
- أولاً: موقف ابن سينا من الحدوث والقدم.
- ثانياً: أدلة ابن سينا على قدم العالم.
- ثالثاً: الخاتمة.

تمهيد

تعد مشكلة قدم العالم أو حدوثه من أهم المشكلات التي لعبت دوراً مؤثراً وخطيراً في الفكر الفلسفي الإسلامي عند الفلاسفة أو عند المتكلمين على السواء، فقد نالت عناية كبيرة من الفريقين إلى الحد الذي جعل الغزالي يعدها إحدى الأمور الثلاثة التي كفر الفلاسفة بها، فالفلاسفة ناصروا القول بالقدم باستثناء واحد منهم وهو الكندي الذي ذهب إلى القول بحدوث العالم[1] أما المتكلمون باستثناء المعتزلة فقد وقفوا بجانب الحدوث[2].

---

(1) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص 137 ط2 دار المعارف سنة 1979.

(2) يذهب د. يحيى هويدي في كتابه «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية «ص 147، إلى أن المعتزلة هم أول من قالوا بقدم العالم في الفكر الإسلامي، ثم تناولها الفلاسفة من بعدهم وأن المعتزلة اعتمدوا في ذلك على تصور أفلاطون وأرسطو للمادة الأولى وأنها لم تزل موجودة، أما الفلاسفة فرجعوا إلى أفلوطين في اعتباره أن الأقنوم الأول لا علاقة له بالمادة الحسية، بل أن هناك مادة أولى موجودة مع الله فهي

وفي بداية حديثي عن هذه المشكلة لا بد أن أرجعها إلى جذورها، إذ أنها لا ترجع إلى الفكر الفلسفي الإسلامي، بل إنها أقدم وأعرق، إذ أنها تمتد بجذورها إلى ما قبل الميلاد، فنجدها عند فلاسفة اليونان، فأول من آثارها عندهم هيرقليطس فالعالم عنده قديم، فنجده يقول: إن هذا لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر ولكنه كان أبدا، وهو كائن وسيكون ناراً حية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقدار فالنار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه وهي نار إلهية عاقلة أزلية أبدية هي حياة العالم وقانونه[1].

وإذا كان فلاسفة اليونان قد أثاروا هذه المشكلة وقالوا بقدم العالم، وكان أشد مناصريه أرسطو، فإنه يمكن أن أقول إن هذه المشكلة لم يكن لها عندهم كل هذه الأهمية التي نجدها عند الفلاسفة المسلمين وربما يرجع ذلك إلى أن هذه المشكلة تمس العقيدة إلى حد كبير ومن هنا كان خطرها إذ أن تمسك الفلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية والقول بقدم العالم يجعلهم يصطدمون بالمسلمة الدينية القائلة بالخلق من عدم، فماذا هم فاعلون[2]؟.

=

الجوهر العام الذي وجد فيه العالم لكن هذا القول من جانب أستاذنا الدكتور هويدي في أن المعتزلة هم أول من قالوا بذلك يحتاج إلى التدليل.

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 18.

(2) إذا نظرنا إلى آراء الفلاسفة اليونان في هذه المسألة نرى عندهم أقرب ما يكون إجماعاً على القول بقدم العالم، وأن جهوده محايث لوجود الله
=

وما هو موقف فيلسوفنا منه؟ هل ضحى بالفلسفة اليونانية وآثر القول بالخلق من عدم؟ هذا ما سيتضح لنا الآن من خلال مشكلة الحدوث والقدم عند ابن سينا، وأود أن أشير إلى أن هذه المشكلة ترتبط عند الشيخ الرئيس بقضية الممكن والواجب وقد بينت في الفصل السابق تقسيم ابن سينا للممكن والواجب، وكيف أن العالم لا يمكن أن يكون واجب الوجود بالذات لأن صفات الواجب لا تتوفر فيه، لذلك فهو ممكن محتاج في وجوده إلى علة واجبة، وفي ذلك يقول ابن سينا: «إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها، واجب الوجود لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد»[1].



=

تعالى غير متأخر عنه بزمان أو مدة، بل إن ما زُعم عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح، وهذا ما بينه فرفوريوس في رسالته إلى أبانوا، حث قال له: وأما ما قذف به أفلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداء زمانياً فدعوى كاذبة، وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداء، زمانياً.
انظر (الشهرستاني ج1 الملل والنحل ص 155).

(1) ابن سينا، النجاة ص 371.

أولاً: مشكلة حدوث العالم وقدمه عند ابن سينا

أشرت آنفاً إلى أن التمييز بين الممكن والواجب يرتبط بمشكلة العالم، إذ أنه ضروري للتفرقة بين الله والعالم، فالله يقابل الواجب والعالم يقابل الممكن.

لكن ما هو هذا العالم الذي تدور حوله المشكلة؟

يطلق لفظ العالم بالمعنى العام على جميع ما هو موجود في الزمان والمكان، أو على كل ما سوى الله من الموجودات، أو على كل ما وجوده ليس بذاته من حيث هو كل[1]. ويعرفه ابن سينا بأنه «مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها، فيقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم

---

(1) د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص 229، يعرف الشيخ محمد عبده العالم بأنه في الأصل ما يعلم به الشيء، كالخاتم لما يختم به، غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته.
انظر (محمد عبد بين الفلاسفة والكلاميين).

العقل[1]، هذا عن العالم وماذا إذن عن الحدوث والقدم، هل الحدوث والقدم استخدمهما الفلاسفة بنفس المعنى المتعارف عليه لدى الجمهور؟.

الحقيقة أن الفلاسفة اصطلحوا على معنى للحدوث والقدم غير متبادر من اللفظ فالحدوث هو كون الشيء في وجوده مسبوقاً بعدم ذاته، في مرتبة عليته لتقدم ما هو المؤثر، فله علية برتبة الوجود[2] وقدحدد ابن سينا للحدوث والقدم معان سأوضحها بعد قليل.

وإذا كان المتكلمون والفلاسفة قد اختلفوا حول العالم أهو حادث أم قديم، فإن الاحتمالات في هذا المجال لا تزيد على أربعة، فالعالم إما أن يكون محدث الذات والصفات، أو قديم الذات والصفات، أو قديم الذات محدث الصفات، أو بالعكس، محدث الذات قديم الصفات، بالإضافة إلى احتمال خامس يعد سلبياً، لأنه يتمثل في التوقف عن الحكم، وهو قول جالينوس الذي قال لبعض تلاميذه، اكتب عني أن العالم قديم أو حادث[3] أي أنه علق الحكم في هذه المشكلة.

لكن، هل القول بالحدوث أو القدم يرتبط بإثبات وجود الله أو إنكاره؟ الحقيقة أن مشكلة الحدوث والقدم تتعلق بكيفية الخلق

---

(1) ابن سينا، الحدود ص 28، تحقيق وتعليق جواشون.
(2) محمد عبده، محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ص 30.
(3) د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ص 53.

أي إنها لا تتعلق بإنكار وجود الله، بل على العكس من ذلك، فالقائلون بقدم العالم قدموا أدلة على وجود الله في نفس الوقت لهذا يعد شيئاً طبيعياً ليس فيه تناقض.

ومن هنا أقول إن إثبات وجود الله أو إنكاره ليس هو المشكلة في القول بقدم العالم أو حدوثه، إذ أن إثبات وجود الله أمر يقيني عند الفريقين، أي القائلين بالحدوث، وأيضاً القائلين بالقدم، فالعالم مخلوق من الله[1]، فالمشكلة إذن تتعلق بكيفية الخلق[2] هل خلق من عدم، وبالتالي تقول إنه حادث؟ أم خلق من مادة وهذه المادة قديمة، وبذلك نقول بقدم العالم؟

والحقيقة إن المتكلمين إذا كانوا قد عارضوا الفلاسفة في قولهم بقدم العالم بحجة أنه قول ينافي الدين، إذ إنهم يرون أن الدين يقضي بأن الله قد خلق العالم في الزمان بإرادته بعد أن كان معدوماً فإن هذا القول يثير النقاش، فكثير من الآيات القرآنية تشير إلى الخلق بمعنى التشكيل من مادة موجودة من قبل هذا التشكيل، ولا تشير إليه بمعنى الإيجاد من العدم، أو إن الله كان موجوداً مع العدم المحض.

أما عن موقف فيلسوفنا ابن سينا، فأود أن أشير إلى أنه قال بقدم العالم، ومذهبه في هذا يعد مذهباً قوياً أنه يدعمه بالعديد من

---

(1) د. الأهواني، ابن سينا ص 76.

(2) د. الفندي، تذييل لمادة ابن سينا، دائرة المعارف الإسلامية مجلد (1) ص 208.

الأدلة بالإضافة إلى نقده للرأي المعارض، أي نقده للقائلين بالحدوث[1] وقد خصص لهذه المشكلة جزءاً كبيراً من مؤلفاته الكبيرة كالشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات، لكن رغبة منه من مفاداة التصريح بهذا المذهب وانطلاقاً من عقيدته الإسلامية وحبه للفلسفة ومحاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة فقد جعل الله متقدماً على أفعاله بالذات لا بالزمان[2] وعنده أيضاً الزمان مخلوق قديم، ولكن تقدم الواجب بالذات سابق عليه[3].

ومن هنا يمكننا القول بأن الشيخ الرئيس آثر طريقة وسطى بين المتكلمين والفلاسفة، فهو لم يقل بالقدم على النحو الذي ذهب إليه أرسطو ولا بالحدوث على النحو الذي ذهب إليه علماء الكلام لأنه لو أخذ برأي أرسطو على علاته لخالف مبادئ الدين ولو أخذ برأي المتكلمين القائل بإله قديم يخلق العالم من لا شيء بمشيئته وإرادته لخالق ما استقر عليه رأيه في المبادئ الفلسفية[4].

وأول مناقشة بدأ بها ابن سينا في هذا الصدد هي تفسير

---

(1) أود أن أشير إلى أنه إذا كان العقل يورد براهين على الحدوث وأيضاً براهين على الرأي المضاد، فمرد ذلك يرجع إلى عجز العقل عن إدراك هذه المسائل إدراكاً حقيقياً لأنها من طور يفوقه.
انظر د. جميل صليبا، الدراسات الفلسفية ص 190.

(2) د. الأهواني، ابن سينا ص 76.

(3) د. الفندي، تذييل لمادة ابن سينا، دائرة المعارف الإسلامية مجلد (1) ص 208.

(4) د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص 230.

معاني هذه الألفاظ (أوجد- صنع- فعل)، يقول في ذلك: «يجب علينا أن نحلل معنى قولنا: صنع، وفعل، وأوجد إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي[1]».

ويرى ابن سينا إنها جميعاً تبين أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد إن لم يكن، ويمكن القول بأن هذه الألفاظ عندما تنسب لله تختلف عنها إذا أضيفت للفاعل المشاهد ومن هنا أقول إن مع إيجاد الله للعالم لا يمكن أن يكون هذا الإيجاد من العدم، وإذا كان ابن سينا قد آثر القول بالإبداع، ورفض القول بالإيجاد والصنع والفعل والأحداث والتكوين، فإن قوله بالإبداع يعد فكرة جديدة بعيدة كل البعد عن الفكر الأرسطي، لأن الفلسفة الأرسطية تقوم على المادة القديمة وهي أزلية أبدية[2].

ويعرف ابن سينا الإبداع بأنه: «أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة، أو زمان، وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والأحداث»[3]، فالإبداع هو أن يكون من الشيء وجود

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ج3 ص 487.

(2) د. زينب الخضيري، أثر ابن رشد في العصور الوسطى ص 213 دار الثقافة سنة 1983.

(3) ابن سينا، الإشارات ص 524، 525، يعرف ابن سينا الإبداع في كتاب الحدود بقوله: «إنه اسم مشترك لمفهومين، أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود

لغيره من غير أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً، وإذا قارنا بين التكوين والأحداث والإبداع فيمكن القول بأن التكوين هو الوجود المادي، أي أن يكون من الشيء وجوداً مادياً فهو خاص بالأمور العنصرية الفاسدة، أما الأحداث فهو أن يكون من الشيء الوجود الزماني فهو خاص بالموجودات الطبيعية التي تخضع للتسخير أما الإبداع فهو خاص بالعقل، والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث، بل هما مرتبان عليه، إذ أن الإبداع أقدم منهما، لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أن يحصل بالأحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى، أو بزمان آخر(1).

بيد أن القول بقدم العالم لا يعني أن العالم مكتف بذاته ولا يحتاج إلى خالق فاعل له إذ أن ابن سينا كان حريصاً على أن يبين لنا أن العالم في حاجة إلى الله تعالى لأن حاجته إلى ذلك قائمة على طبيعته فهي ضرورة من ضروراته(2).

هذا التصور عن العالم لا نجده عند أرسطو، لأن فكرة خلق العالم تبتعد عن فكر أرسطو وتقترب بل وتتفق تماماً مع فرض أن الله هو الذي يحافظ عبر الأزلية على وجود العالم فلا نجد أثر لمثل هذه النظرية عند أرسطو، بل إن العقول تبدو عنده ككائنات

=

مطلق عن سبب بلا متوسط في ذاته لا يكون موجوداً وقد أفقد الذي له من ذاته إفقاداً تاماً.

(1) الطوسي، شرح الإشارات، ص 225 وأيضاً د. سامي النشار، قراءات في الفلسفة ص 515.

(2) د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير ص 338.

غير مخلوقة لها وجودها المستقل[1]، يقول ابن سينا: «وقد يقولون إنه إذا وجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء، حتى أن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول لو جاز على الباري تعالى العدم ما ضر عدمه وجود العالم، لأن العالم عنده، إنما يحتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده أي أخرجه من العدم إلى الوجود، حتى كان بذلك فاعلاً، فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل[2]؟.

إن العالم أو الواجب بغيره محتاج دائماً إلى الواجب بذاته فهو يقومه ويحفظه.



(1) د. زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص 214، 215.

(2) ابن سينا، الإشارات ص 486.

ثانياً: أدلة ابن سينا على قدم العالم

ذكرت آنفاً أن ابن سينا قدم العديد من الأدلة على قدم العالم ولكنه قبل أن يقدم على عرضها قام بعملية تفنيد لأهم الآراء المطروحة حول هذه المشكلة والتي تتمثل في موقف الطبيعيين وموقف المتكلمين، أما عن الطبيعيين فهم الذين ينكرون وجود خالق للكون ويؤمنون بأن الطبيعة قائمة بذاتها مستكملة بنفسها فالعالم عندهم قديم ولكنه قديم بالذات، والزمان، فالمسألة عندهم تتعلق بوجود الله أو إنكاره فهم ينكرون وجود علة أولى فاعلة لهذا العالم، ولذلك كان موقفهم هذا مرفوضاً من الشيخ الرئيس جملة وتفصيلاً إذ أنه يرى أن العالم ليس قديماً بذاته كما يراه الملحدة بل هو محدث الذات[1].

أما عن المتكلمين وهم القائلون بأن العالم حادث وأنه خلق من عدم فإن الشيخ يفند آراءهم ويرد عليها من خلال ثلاث نقاط وهي:

---

(1) ابن سينا، الهداية ص 164.

أولاً: قولهم بأن الخلق هو الإيجاد من عدم أي إنهم قالوا كان ثم خلق.

ثانياً: يترتب على النقطة الأولى طروء التغير على الله.

ثالثاً: القول بحدوث العالم يترتب عليه بأن الله غير جواد في وقت وجواد في وقت آخر.

وهذه النقاط الثلاثة سوف تتضح لنا من خلال أدلة ابن سينا التي قدمها للبرهنة على قدم العالم.

الدليل الأول: استحالة صدور حادث عن قديم:

بادئ ذي بدء أقول إن هذه الحجة التي قدمها ابن سينا على قدم العالم تعد قديمة جداً، فقد قال بها انكساغور في عبارته (الشبيه يدرك الشبيه)، أي لا يصدر عن الشبيه إلا الشبيه، وهذا الدليل يعد من أقوى أدلة الفلاسفة على قدم العالم، بل ومن أقوى السهام التي وُجهت إلى القائلين بالحدوث.

والأصل الذي يقوم عليه هذا الدليل هو التلازم بين العلة والمعلول، فيرى ابن سينا أنه يستحيل صدور حادث عن قديم لأننا إذا فرضنا وجود الله ولم يصدر عنه العالم، ثم صدر عنه بعد ذلك فإن عدم صدوره أولاً يرجع إلى أنه لم يكن لوجوده مرجح، فإذا تجدد المرجح فما الذي جدده؟ ولِمَ حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ وبعبارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم؟ ولِمَ لم يحدث قبل زمان حدوثه؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز في الباري، ولا لتجدد غرض أو وجدان آلة بعد فقدانها أو تجدد طبيعة أو وقت أو

حدوث إرادة لم تكن، لأن هذا يؤدي إلى تغير القديم وهو محال[1].

ومن هنا يمكننا القول بأنه إما أن وجود الله يقتضي وجود عالم أبدي أزلي مساوق له في الوجود، وإما أن نقول إن وجود الله لا يتقض وجود العالم وهذا الأخير مخالف للحس والتجربة، لأننا نعلم بالمشاهدة أن العالم موجود[2].

فالقول بحدوث العالم يؤدي إلى طروء التغير على الذات الإلهية، ومن ثم يستحيل التحدث عن أزلية حقيقية ثابتة لأنها تتنافى والتغير الحاصل، وفي ذلك يقول فيلسوفنا: «وتحقيق هذا، هو أن الذات إذا لم يصدر منه شيء وبقي على ما كان فلا يصدر عنه إذن، وإذا صدر فلا بد من تغير ذاته بحدوث إرادة وطبع شيء مما يشبه هذا، وهذا محال، هو كامل في ذاته والأفعال صادرة عنه، فإن الذات إذا لم يصدر منه شيء وكان يعرض أن يصدر فهو في فاعليته ممكن الفعل، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بسبب.

فإذن كل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً، فإنما يكون بسبب، والسبب إما أن يكون خارجاً أو داخلاً، فلا جائز أن يكون خارجاً لأنه لا موجود إلا هو، فلا يجوز أن يؤثر فيه غيره، وإذا كان داخلاً فيه فيكون تغير أو انفعال في ذاته، وكيف يكون قابلاً للتغير أو انفعال في ذاته وكيف يكون قابلاً للتغير والانفعال وهو الذي

---

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 332.
(2) د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص 231.

يمحو ما يشاء ويثبت عنه أم الكتاب[1].

فالقول بالحدوث أي بصدور الحادث عن القديم يؤدي إلى تعطيل جود الله فترة من الزمان، ولذلك أطلق ابن سينا على القائلين بذلك بالمعطلة، إذ يقول: «وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن جوده لا يخلو أمرهم إما أن يسلموا أن الله عز وجل كان قادراً قبل أن يخلق الخلق أن يخلق جسماً ذات حركات تقدر أوقاته وأزمنته ينتهي إلى وقت خلق العالم أو يبقى مع خلق العالم ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة أو لم يكن الخالق قادراً أن يبتدئ الخلق الآخر إلى حين ابتدأ، وهذا القسم الثاني محال يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة. أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة»[2].

وإذا كان فيلسوفنا ابن سينا قد نقد القائلين بالحدوث وسماهم المعطلة فإننا نجد على الجانب الآخر الغزالي الذي بحث في مشكلة حدوث العالم وقدمه وأنكر على الفلاسفة قولهم بقدم العالم، بل كفرهم في ذلك، والغزالي في تناوله لهذه المشكلة إنما يعبر عن آراء المتكلمين وخاصة الأشاعرة أضف إلى ذلك أن الغزالي استقى بعض آرائه وردوده على الفلاسفة حول هذا الموضوع من كلام يحيى النحوي حين رد على برقلس الذي كان يقول بقدم العالم، والغزالي في هجومه على الفلاسفة إنما كان يقصد بهم ابن سينا وكما يقول كارادي فو: إن ابن سينا هو

---

(1) ابن سينا، الرسالة العرشية ص 98.

(2) ابن سينا: النجاة ص 421، وأيضاً إلهيات الشفاء ج2 ص 280، 281.

الفيلسوف العربي الذي لم يزل حاضراً في دور رُشد الغزالي، وأنه لم يأت أحد غير ابن سينا لينهض أمامه[1].

وعندما يتناول الغزالي بالبحث مشكلة العالم وهل يعد حادثاً أم قديماً فإنه يربط بينهما وبين موضوع إثبات وجود الله، فقد قسم الغزالي الباحثين في المشكلتين معاً إلى ثلاثة فرق[2]، فرقة أهل الحق التي تقول بحدوث العالم وتثبت وجود الله.

وفرقة الدهرية التي ذهبت إلى القول بقدم العالم، ولم تقدم أدلة على وجود الله، أما الفرقة الثالثة فهي فرقة الفلاسفة القائلة بقدم العالم ومع ذلك قدموا أدلة على وجود الله، ويرى الغزالي أنها فرقة تتسم بالتناقض، إذ كيف يكون العالم قديماً وفي نفس الوقت يقدمون أدلة على وجود الله، بل هم في نظرة أكثر سوءاً من

---

(1) كارادي فو، الغزالي ص 57.

(2) كان لزاماً عليّ أن أفرق بين المعطلة والدهريين أو الطبيعيين الذين ينكرون وجود مبدأ روحي للكون، ويرون أن الطبيعة مكتفية بنفسها، وأن الدهر دائر لا أول له ولا آخر، وإليهم أشار القرآن الكريم: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾. (سورة الجاثية آية 24) هؤلاء هم الملحدون يقابلهم المعطلون والمتكلمون الذين يقولون بالحدوث الزماني للعالم، وهذا يعني وجود زمان تعطلت فيه الإرادة، الإلهية عن الخلق، وبعد انقضاء تلك الفترة شرعت بالخلق ثانية، وهذا القول باطل لأنه ينسب إليه تعالى النقص، أما الفلاسفة فموقفهم يُعد موقفاً صحيحاً فهم لم ينكروا وجود الله وفعله في العالم، كذلك لم يقولوا بزمان لم يكن فيه خلق، بل قالوا بقدم العالم. انظر د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص 112.

الدهرية، إذ أن الدهرية لا تناقض في أقوالهم، فهم قالوا بالقدم، وأنكروا الصانع[1].

وقد خصص الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة» للرد على الفلاسفة وخاصة ابن سينا، وأول مسألة من مسائل التهافت عنده تدور حول أزلية العالم وأول دليل قدمه ابن سينا ورد عليه الغزالي يتمثل في استحالة صدور حادث من قديم.

ورد الغزالي يستند إلى القول بالإرادة الإلهية وحدودها، فقال بأن العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك[2].

فالغزالي يقرر في إبطاله لأزلية العالم أن الله خلق العالم في الزمان بإرادة أزلية وهو ينفي في هذا المقام دعوى الفلاسفة القائلة بأن التراخي بين الإرادة الإلهية وخلق العالم ينطوي على الافتراض بأن الله لم يكن قادراً على خلق العالم على الفور، فهذه الدعوى لا تستند في عُرفه إلى أية أسس برهانية، بل هي من باب التحكم[3]،

---

(1) د. عاطف العراقي، «كتاب تهافت الفلاسفة وأثره»، مقالة في كتاب المشكاة ص 109، أيضاً كارادي فو في كتابه «الغزالي» ص 59.
(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 96.
(3) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 305.

إذ أن الإرادة الإلهية عند الغزالي قديمة ومطلقة، والمطلق لا يتقيد بشرط، وإذا قالوا إن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها وأن لا شيء يميز وقتاً معيناً عما قبله وعما بعده، يجيب الغزالي بأن هذا الاعتراض لا يكفي لإبطال القول بحدوث العالم، لأن إرادة الله ليست كإرادة الإنسان وإنما هي إرادة مطلقة تختار الوقت الذي تراه من غير أن يكون لذلك سبب غير الإرادة نفسها، فإرادته تريد كما تشاء دون التقيد بسبب[1]. فقد ميز بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، وجعل للإرادة الإلهية حرية مطلقة واختياراً مطلقاً دون تقيد بسبب.

وإذا كان الغزالي قد جعل الإرادة الإلهية قديمة مطلقة، تختار الوقت كما تشاء في حرية تامة من غير أن يكون لذلك سبب غير الإرادة نفسها، فإن الإشكال الذي أورده الشيخ الرئيس سيظل قائماً، إذ أن الاختيار الذي أولاه للإرادة يثير تلك التساؤلات التي أوردناها سابقاً.

لذا نجد ابن سينا يقول: «إن الحادث لا يحدث إلا لحدوث حال في المبدأ فلا يخلو، إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع، أو بعرض فيه عن غير الإرادة، فإن كان بالطبع فقد تغير الطبع، وإن كان بالإرادة فلنترك إنها حدثت فيه أو مباينة له، بل نقول إما أن يكون المراد نفس الإيجاد، أو غرضاً ومنفعة بعده، فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته فلِمَ لم يوجد قبل، أتراه استصلحه الآن، أو حدث وقته، أو قدر عليه الآن ولا معنى فيما يقوله القائل:

---

(1) د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص 166.

إن هذا السؤال باطل، لأن السؤال في كل وقت عائد، بل هذا سؤال حق لأنه في كل وقت عائد ولازم، وإن كان لغرض أو منفعة فمعلوم أن الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزله، فليس لغرض والذي هو للشيء بحيث كونه منه أولى فهذا نافع، والحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشيء»[1].

فالإرادة الإلهية في إيجاد العالم، إما أن يكون المقصود منها هو الإرادة ذاتها، أو يكون ذلك بغرض أو منفعة، وهذا القول الأخير أي الغرض أو المنفعة هو من قبيل الاستحالة، أي لا بد من استبعاده لأن الله تعالى لا ينتفع بشيء فهو كامل كمالاً مطلقاً، أما القول بالإرادة الإلهية في حد ذاتها فهذا هو الإشكال، لأنه إذا كان المراد هو نفس الأحداث والإيجاد فلِمَ لم يحدث من قبل، أم أنه كان موجوداً واستصلحه الآن؟ أم أنه أوجده بآلة؟.

إن الإجابة على تلك التساؤلات لا بد أن يوقعنا في إشكالات جديدة، وإذا كنا نجد رأياً يذهب إلى القول بأن تمييز المتكلمين بين القديم والحادث يعد أكثر مطابقة للتصور الديني لإله إبراهيم وإسحق ويعقوب، الذي يخلق الحوادث متى يشاء، ولا ضير في سبق الزمن عليها، ولا أهمية لتعطيل إرادته في ذلك الزمن السابق على الحوادث، لأن إرادته غير ملزمة بالخلق ولا مجبرة لضرورة ما، وإنما هي حرة في أن تستأنف أفعالها دائماً، على حين أن برهان ابن سينا يبطن تصوراً وثنياً يونانياً، لإله تتحكم فيه الضرورة

---

(1) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 378، أيضاً النجاة ص 418.

أو الإلزام بحيث تأتي أفعاله القديمة منذ القدم دفعة واحدة، لكي لا تتعطل إرادته ما يترتب عليه قدم العالم أيضاً[1].

أقول إننا إذا كنا نجد هذا الرأي، فإنه مع دقته في بعض الجوانب إلا أننا لا بد أن نضع في اعتبارنا أنه على الرغم من أن ابن سينا قد أخذ من أفلاطون وأرسطو لكنه يفرغ المصطلح من مضمونه الفلسفي اليوناني ويبقى القوالب والأشكال وحسب.

فهذه المصطلحات أو الأفكار سرعان ما تكتسب محتوى إسلامياً جديداً يوجهها توجيهاً جديداً يبعد بها كثيراً عما يقصده فلاسفة اليونان، ومثال ذلك موقف فيلسوفنا من نظرية المادة والصورة الأرسطية.د

فعلى الرغم من أنه يقول مع أرسطو بقدم المادة والصورة، إلا أنه يفترق عنه في كثير من النتائج التي تؤدي إليها نظريته، لأن أرسطو يقول بالمادة والصورة ليفسر التغير، بينما يستخدم ابن سينا الغرض نفسه ليفسر الخلق كما جاء به القرآن.

فما الوجود إلا اتصال المادة بالصورة وبذلك يمكننا القول بأن ابن سينا يتفق وأرسطو في الطرق والوسائل ويختلف معه في الغايات، بل إن نظرية ابن سينا في قدم العالم تمثل رداً لتلك التهمة التي رفع لواءها المستشرق رنان حيث قال: إن فلاسفة العرب قد فتنوا بأرسطو فاتبعوا أثره مسيرين غير مخيرين وأن

---

(1) د. الفندي، الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا، مقالة في الكتاب التذكاري ص 205.

العلوم الفلسفية قد وصلت إليهم فقبلوها كما هي دون أن ينتقدوها[1].

ومن هنا أقول إن تصور ابن سينا لا يعد تصوراً وثنياً، بل إنه أعطى لله مكانته الخاصة به، وهي مكانة بعيدة كل البعد عن التصور الوثني بل أحقاقاً للحق أقول إن دليل المتكلمين على حدوث العالم يثير الكثير من المشكلات والتساؤلات التي لا يمكن أن تبرر بالقول بحرية الإرادة أو بالإرادة المطلقة لله، بل إن القول بالإرادة المطلقة يثير كثيراً من المشكلات، بل وينقص من الكمال الإلهي، إذ لو كان العالم حادثاً وفق إرادة الله لأدى ذلك إلى أن تتجدد الإرادة الإلهية ذاتها، ولو تجددت فإن ذلك يكون من أجل غرض ما، أما إذا لم يكن هناك غرض فإن تجددها يكون حينئذ جزافاً، وكلا الأمرين أو أحدهما ينفي الكمال الإلهي وينقص من قدره.

الدليل الثاني: العالم قديم بالزمان:

إن العلاقة بين مشكلة قدم الزمان وحدوثه، ومشكلة قدم العالم وحدوثه وثيقة جداً لأن البحث في قدم الزمان وحدوثه، وقدم الحركة والمتحرك عند ابن سينا يعد من أهم الحجج التي حاول بها ابن سينا أن يثبت قدم العالم وقد مهد لها في استعراضه

(1) الشيخ مصطفى عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص 12، ط2 سنة 1959 لجنة التأليف والترجمة والنشر.

لأنواع التقدم والتأخر[1] فالتقدم لا يقال بالزمان فحسب، بل قدم له خمسة معان، قديم بالزمان، وبالرتبة وبالشرف، وبالطبع، وبالمعلولية.

يقول ابن سينا: «القبل يقال في الطبع، وهو إذا كان لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود، ويوجد وليس الآخر موجوداً كالاثنين والواحد، ويقال في الزمان وذلك ظاهر، ويقال في المرتبة وهو في الإضافة إلى مبدأ محدود، وهو أما المبدأ الذي يضاف إليه سائر الأشياء بالقياس إلى تلك الأشياء، وأما واحد من تلك الأشياء هو منها أقرب إليه، وهذا قد يكون بالذات كما في الأجناس والأنواع المتتالية، وقد يكون بالاتفاق كالذي يقع متقدماً في الصف الأول فيكون أقرب إلى القبلية، وقد يكون بالأخرى كتقدم كتاب ايساغوجي على المنطق، ويقال قبل في الكمال، كقولنا إن أبا بكر قبل عمر في الشرف، ويقال قبل بالعلية، فإن للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول، فإنهما بما هما متضايفان علة ومعلول فهما معاً[2].

أود أن أشير إلى أن الشيخ الرئيس ابن سينا انتهى إلى القول بتقدم الله على العالم تقدماً ليس بالزمان، بل هو تقدم بالذات، كتقدم الواحد على الاثنين، أو كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح، فإذا أريد بتقدم الله على العالم هذا النوع من التقدم الذاتي

---

(1) خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية ص 172.

(2) ابن سينا، النجاة ص 361، 362، أيضاً الملل والنحل ج2 للشهرستاني ص 179.

استحال أن يكون الله موجوداً ولا عالم معه، وإذا قيل إن الله متقدم على العالم والزمان تقدماً زمانياً، وجب أن يكون هناك قبل وجود العالم والزمان زمان آخر يكون فيه العالم معدوماً، فيكون إذن قبل الزمان زمان لا نهاية له.

وهذا تناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان الذي هو مقدار الحركة، وجب قدم الحركة وأيضاً قدم المتحرك، وبالتالي وجب قدم العالم.

يقول ابن سينا: «فإن الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة أبذاته أم بالزمان، فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين، وإن كانا معاً بالزمان وكحركة المتحرك بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه، وإن كانا معاً بالزمان فيجب أن يكون كلاهما محدثين، أو قدم الأول وقدم الأفعال الكائنة عنه، وإن كان قد سبق لا بذاته فقط وبالزمان، بأن كان وحده ولا عالم ولا حركة[1].

فابن سينا يقيم هذا الدليل على فكرتين إحداهما: ضرورة تقدم الفاعل على فعله أو العلة على المعلول، بيد أن هذا التقدم تقدم بالذات وليس بالزمان، إذ لو فرض مبدأ زماني لخلق العالم لكان من الممكن تصور زمان قبله، وقبل هذا القبل زمان قبله وهكذا إلى ما لا نهاية وهو باطل، أما الفكرة الثانية فتتلخص في أن الزمان عنه لا متناه ومن ثم فإن افتراض أن يكون فيه بداية خلق العالم أمر مستحيل، ولا يمكن رفع الزمان من التصور والوهم،

---

(1) ابن سينا، النجاة ص 419 أيضاً الشفاء ص 379، 380.

لأنه إن توهم مرفوعاً لأوجب التصور والوهم، وجود زمان يكون فيه مرفوعاً[1].

وإذا كان الجسم له بداية ونهاية، فإن الزمان يختلف عنه إذ أن الزمان ليس له وصف طبيعي كالجسم وبالتالي يمكن تصور فرض اللانهائية فيه كذلك الحركة إذ لا يتصور زمان بدون حركة.

وإذا كان الشيخ الرئيس قد أثبت قدم العالم، فليس معنى هذا القول بقِدَمين (الله والعالم) كلا، فهذا أبعد ما يكون عن فيلسوفنا فالله أو واجب الوجود بذاته عند ابن سينا كما هو عند كل المسلمين قديم، والقديم لا بد أن يكون فعله قديماً مثله، إلا إذا كان هناك ما يحول دون إتمام هذا الفعل، وهو ما لا يليق بالله، فالعالم إذن هو من فعل الله لا بد أن يكون قديماً مثل فعله، أي أن هذا الدليل يستمد من طبيعة الله ذاته، أضف إلى ذلك أن ابن سينا لم يقل بالقدم المطلق للعالم، بل قال بأنه قديم بالزمان فقط، أما الله فهو يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان، فأنه لم يبدعه في زمان سابق ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان، فالعالم قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات[2].

---

(1) ابن سينا، التعليقات ص 138، 139 يذهب ابن سينا إلى أنه كان الزمان والحركة الدائرية متناهية كانت النفوس والأشخاص المتولدة عن هذه الحركات والمتحركات متناهية أيضاً ولما كانت هي غير متناهية فقد لزم أن تكون هذه الحركات والزمان لا متناهية.

(2) د. سامي النشار، قراءات في الفلسفة ص 517 وأيضاً كرادي فو «ابن سينا» ص 153.

ومن هنا يمكننا القول بأن ابن سينا فرق بين قدم الله وقدم العالم هذا الفرق هو الفرق بين العلة (التي سبب وجود معلولها وبقاءه) وبين المعلول، فالله قديم بالذات، أما العالم فقديم بالزمان، فمبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه، وإلا فله حال لم يكن، فليس واجب الوجود من جميع جهاته[1]، أي إن وجوديهما (الله والعالم) متساوقان لا يتأخر أحدهما عن الآخر، فما دام «المبدأ الأول»، واجب الوجود وعلة لما هو موجود فذلك يقتضي أن يُوجِد معلولة وجوباً دون تخلف عنه ودون قبل أو بعد.

فوجود المعلول متعلق بوجود العلة وبما أن العالم حادث بالذات أي بالسبب الذي له من ذات الله، قديم بالزمان، لأن الله علة له، وبما أن العلة تُوجِد المعلول عنها مباشرة بلا تراخ في الزمان، فيجب أن يكون كل معلول قديم قدم علته.

وبهذا القياس وجب أن يكون العالم متصلاً بعلته قديماً كقدمها، فهو قديم بالزمان إذ أنه (أي العالم) لم يخل من أمرين: إما أنه لم يسبقه وجود وإما أن يكون قد سبقه وجود، فإن كان لم يسبقه وجود فهو قديم بالزمان وإن كان قد سبقه وجود ثم استمر ذلك الوجود إلى هذا الوجود الذي نحن فيه فذلك الوجود السابق جزء من الوجود الذي نحن فيه، فالوجود الذي نحن فيه إذن قديم بالزمان.

---

(1) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 376 أيضاً النجاة ص 415.

صحيح أن ابن سينا يرى أن للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول لكن العلة والمعلول كما يقول أيضاً بما أنهما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر ولا خاصية ألمع، وبما أنها متضايفان علة ومعلولاً فهما معاً، وأيهما كان بالقوة فكلاهما كذلك، وإن كان إحداهما بالفعل فكلا هما كذلك.

ويحاول ابن سينا أن يثبت الحدوث الذاتي للممكنات، فيقول: «الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وإنما تحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً وذلك إذا كان وجود هذا عن الآخر، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود، وأما الآخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود، بل يصل إليه الوجود لا عنه وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر، وهذا مثل ما نقول حركت يدي فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح، نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي، أو ثم تحركت يدي وإن كانا في الزمان فهذه بعدية بالذات[1]».

(1) ابن سينا، الإشارات ج3، ص 514، 517، يرى أوغسطين أنه لا يوجد زمان قبل خلق العالم، وإنما الأزمنة تستمد وجودها من الله ويميز أوغسطين بين الأزلية والزمان، ويرى أن الأزلية هي الله، أما الزمان فيرتبط بالحركة والمتحرك، وذهب إلى أن الذين قالوا بقدم العالم يمثلون خلق الله للأشياء كمن يطبع قدمه على الطين، فلما كان صاحب القدم هو الله أزلياً فأثره في الطين وهو المادة أزلي كذلك وأثره هنا هو الخلق، وتبعاً لهذا فإن الخلق أزلي ولا يتصور حينئذ خلق من عدم، =

فالبعدية التي أشار إليها ابن سينا ليست بعدية بالزمان أو المكان إنما هي بعدية معنوية، ترجع إلى نسبة كل من العلة والمعلول.

وكان لزاماً عليّ أن أبين أن كون العالم قديماً عند ابن سينا لا يعني أن العالم ليس له علة، فهذا هو المعنى الشائع لتعبير القديم، وهو المعنى الذي تمسك به علماء الكلام، وهو الذي تسبب في حدوث البلبلة بالنسبة لمشكلة العالم، فقدم العالم عند فيلسوفنا محتاج إلى علة، لذلك فهو حادث، أي معلول، وإن كان قديماً بالزمان، أي أن حدوثه منذ الأزل، فالحدوث بالذات هو الحدوث بالعلة.

ومن خلال النصوص التي تركها لنا ابن سينا نجد أنه يحدد فيها معالم بحثه حول مشكلة قدم الزمان وحدوثه، وواضح أنه يفند نظريات المتكلمين ومن يجري مجراهم من القائلين بالحدوث الزماني بمعنى الخلق من عدم أي «لم يكن ثم كان»، فيبين ابن

=

(انظر فلسفة العصور الوسطى ص 122).

1- ابن سينا، التعليقات ص 45، يقول ابن سينا في ذلك «قولهم كان ولا خلق، أن عني به مجرد مفهومنا لوجود الباري مع عدم الخلق يتناول حينئذ يكون ولا خلق حين يعدم الخلق ويبقى هو، فإن دل (كان) على معنى ثالث غير الخلق وغير الخالق، ويكون يدل على غيرهما كان الكون معنى غيرهما، ويصح في هذا الكون الفوت واللحاق، فهذا الكون غير الباري وهو شيء غير ثابت هو صفة الزمان، أو الحركة وكلاهما متعلق بالحس».

سينا أن الزمان حادث حدوثاً إبداعياً وليس حدوثاً زمانياً، لأن كل شيء موجود زمانياً لا بد أن يكون له قبل وبعد.

فإذا قلنا مع المتكلمين بالحدوث الزماني للزمان، أي مخلوق من عدم فيكون وجود الزمان بهذا المعنى (بعداً) لـ (قبل) غير موجود، وهذا محال ولذا كان الزمان مبدعاً أي يتقدمه خالقه بالذات، فالتقدم الذاتي يلزم عنه أن وجود الله يقتضي وجود العالم، ولا يمكن أن يوجد الله دون وجود العالم معه، والقول بأن الله متقدم على العالم بالزمان فإن هذا يعني وجود زمان قبل وجود العالم والزمان، يكون فيه العالم معدوماً وهذا الزمان لا بد أن يكون متناهياً لأنه يسبق فترة الخلق، وبذلك يكون الله متناهياً، وهذا محال، لذلك قال ابن سينا بقدم الزمان وعده دليلاً على القول بقدم العالم.

وإذا كان ابن سينا قد أثبت قدم الزمان فإنه أيضاً أثبت قدم الحركة لأن الزمان عنده مرتبط بالحركة إذ عَرَف الزمان بأنه مقدار الحركة من حيث المتقدم والمتأخر، ولما كان الزمان قديماً كانت الحركة قديمة أيضاً، ويذهب ابن سينا إلى أن الحركة الدورية أو الدائرية هي التي يدوم بها الزمان وهي تمثل حركة الأجسام السماوية الحركة الأولى المستديرة مبدعة أبدعها الله تعالى، وهو متقدم عليها بذاته من غير حاجة إلى زمان يتقدم به.

فالحركة الأولى محدثة بالذات قديمة بالزمان، والله متقدم عليها بذاته من غير حاجة إلى زمان، ولها محرك غير متناه القوة هو الله تعالى، فليس بجسم ولا قوة جسم، والمحركات في كل

طبقة تنتهي إلى محرك أول غير متحرك، وإلا اجتمعت جملة غير متناهية الحجم، بل الجميع يديره ويحركه الله تعالى وحده وآلية ينتهي كل شيء[1].

ولما كانت الحركة الأولى قديمة، كان المتحرك قديماً أيضاً، إذ لا نستطيع فهم الحركة بدون المحرك، وما دام المحرك قديماً فالعالم قديم هكذا أثبت ابن سينا قدم العالم من خلال قدم الزمان والحركة والمحرك.

بيد أننا نجد الغزالي يرد على هذا الدليل بقوله: «الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً، ومعنى قولنا أن الله متقدم على العالم والزمان إنه سبحانه وتعالى كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد، ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلاً، ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات، وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليظ الوهم[2].

فالغزالي يرى أننا لا نستطيع تصور بداية للزمان، وأيضاً المكان لا نستطيع أن نتصور له حدوداً، فالزمان والمكان متعلقان

---

(1) ابن سينا، الهداية ص 163، 164.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 110، 111.
وأيضاً تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص 355.

بتصورات في الذهن فهما حادثان[1].

لكننا لو سلمنا مع الغزالي والمتكلمين بحدوث الزمان فإن كل حادث كما يرى ابن رشد يجب أن يتقدمه العدم بزمان، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبيل الزمان، وحتى لو قال الغزالي بأن معنى التقدم هنا ليس زمانياً، فالمقصود به أن الله كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه العالم، لكن المشكلة هنا تكمن في لفظة (كان) أليست تعني تقدماً زمانياً؟.

أود أن أشير إلى أن هذا القول هو ما جهل ابن سينا يقول: «لا شك أن لفظة (كان) تدل على أمر مضى وليس الآن، وخصوصاً يعقبه قولك (ثم) فقد كان قد مضى قبل أن خلق الخلق وذلك الكون هو متناه، فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان، لأن الماضي إما بذاته وهو الزمان، وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها وما معها[2]، فعند ابن سينا كان الله وخلق، لا أنه كان ثم خلق، لأن القول بحدوث العالم يؤذن بطروء التغير على الله، وتعني وجود زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم وهي فترة العدم ثم بعد ذلك شرعت الإرادة الإلهية بالخلق وهذا محال عليه تعالى.

---

(1) هذا التصور للزمان والمكان من جانب الغزالي يذكرنا بتصور كانت للزمان والمكان اللذين يعدهما صورتين أوليتين للحساسية الترانسندنتالية وهما قوالب فارغة من قوالب العقل تصب فيهما المتمثلات الحسية الخارجية فتتحول إلى ظواهر يمكننا إدراكها حسياً، (انظر د. جلال شرف الله والعالم والإنسان ص 41).

(2) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 379.

أما المتكلمون فيرون أن القول بأنه كان وخلق بعيد كل البعد عن تعاليم الإسلام لأنه لا يدع مجالاً للحرية والاختيار، والله حر «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون».

وفي نهاية هذا الدليل أقول إنه إذا كان المتكلمون قالوا بالحدوث الزماني، فإن هذا يعد باطلاً، لأنه ينسب النقص إلى الله تعالى فضلاً عن أنه يؤدي إلى وجود زمان قديم يساوي في وجوده الوجود الإلهي، وهو موجود قبل العالم والحركة، ولا يمكن أن يكون هذا الزمان هو الدهر والسرمد والمتكلمون حينما يتحدثون عن الزمان والعالم، إنما يعنون به الزمان الذي هو مقدار الحركة، أي أن الموقف الكلامي وليس الموقف الفلسفي هو الذي يؤدي إلى تعدد القدماء.

أما القديم عند ابن سينا فهو كما سبق أن أشرت، قديم بالذات، واجب الوجود بذاته هو الله تعالى، وقديم بالزمان وهو العالم، أي وجد في زمان ماض غير متناه، ولكنه مبدأ يتعلق به وهو الله وبذا اكتسب لا نهائية الزمان وبقيب متصلاً بالعلة الأولى، وفي نفس الوقت، ينقد فيلسوفنا تصور الملحدين من الفلاسفة الطبيعيين الذين يقولون بأن العالم قديم بالذات بينما لا يوجد غير قديم بالذات واحد هو الله تعالى واجب الوجود بذاته ومن هنا يتبين لنا أن ابن سينا لايجيز تعدد القديم بالذات، لأنه يؤمن بالتوحيد إيماناً عميقاً ولكنه يجيز تعدد القدماء بحسب الزمان فقط، وهذا فيما اعتقد لا يخالف العقيدة القائمة على التوحيد لأن القديم بالذات واحد فقط.

الدليل الثالث:

يرتبط هذا الدليل على قدم العالم بتقسيم ابن سينا للموجودات إلى ممكن وواجب ويتلخص هذا الدليل في أن كل ما يحتاج إلى الكون قبل أن يكون هو ممكن الوجود في نفسه وليس ممتنع الوجود في نفسه، وإلا لما وجد أصلاً، والمفترض أنه وجد، أما معنى كونه ممكناً فهذا هو المهم عند الشيخ الرئيس، إذ يقول في ذلك: «ليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً»[1]، فكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته، وكونه مقدوراً عليه باعتبار إضافته إلى موجدة.

ويوضح الغزالي هذه الحجة كي يرد عليها فيقول: «إن وجود العالم ممكن قبل وجوده، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً، وهذا الإمكان لا أول له أي لم يزل ثابتاً، ولم يزل العالم ممكناً وجوده، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود، فإذا كان الإمكان لم يزل فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل، فإن معنى قولنا إنه ممكن وجوده إنه ليس محالاً وجوده، فإذا كان ممكناً وجوده أبداً لم يكن محالاً وجوده أبداً، وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل، وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل صح قولنا إن الإمكان له أول، فإذا صح أن له أولاً، كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي إلى

(1) ابن سينا، النجاة ص 356.

إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ولا كان الله عليه قادراً[1].

فالغزالي يعترض على هذا الدليل وينقده فيقول: «أن يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافة، وهذا كقولهم في المكان، وهو إن تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم، ممكن، وكذا آخر فوق ذلك الآخر.

وهكذا إلى غير نهاية، فلا نهاية لا مكان الزيادة ومع ذلك فوجوده ملأ مطلق لا نهاية له غير ممكن، فكذلك وجود لا ينتهي طرفه، غير ممكن بل كما يقال:

«الممكن جسم متناه السطح، ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر فكذلك الممكن في الحدوث، ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر وأصل كونه حادثاً متعين، فإنه الممكن لا غير»[2].

وإذا كان الشيخ الرئيس، يذهب إلى القول بأن العالم ممكن في ذاته إمكاناً أزلياً فلا بد بالتالي أن يكون العالم قديماً، هذا في رأي ابن رشد يعد دليلاً صحيحاً إذ يقول في رده على الغزالي» ما كان ممكناً أن يكون أزلياً فواجب أن يكون أزلياً، لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسداً إلا لو أمكن أن

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 118.
(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 118.

يعود الفاسد أزلياً ولذلك ما يقول الحكيم أن الإمكان في الأمور الأزلية يعد ضرورياً[1].

وإذا كان الغزالي قد نقد الدليل السابق، وقال بأن هذا العالم قبله إمكانات له غير متناهية بالعدد، فأنه يلزمه أن يكون قبل هذا العالم عالم، وقبل العالم الثاني عالم ثالث، ويمر ذلك إلى غير نهاية، كما هو الشأن في أشخاص الناس أي أنه إن كان الله قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر، وقبل ذلك الآخر آخراً، فإن هذا يؤدي إلى أن يمر الأمر إلى غير نهاية، وإلا لزم أن يوصل إلى عالم لا يمكن أن يخلق قبله عالم آخر، وذلك لا يقول به المتكلمون، فمن المحال أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر إلى غير نهاية[2].

وقد ذهب ابن سينا إلى القول بأن الممكن هو معنى موجود ويستحيل أن يكون معدوماً، وإلا لم يوجد «كل حادث فإنه قبل حدوثه إما ممكناً في نفسه أن يوجد أو محالاً أن يوجد، والمحال أن يوجد لا يوجد، والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً، أو معنى موجوداً ومحال أن يكون معدوماً وإلا فلم يسبقه إمكان وجوه فهو إذاً معنى موجود[3].

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت ص 187.
(2) ابن رشد، تهافت التهافت ص 188.
(3) ابن سينا، النجاة ص 357.

وقد بين ابن سينا من خلال نقده لقول المتكلمين بأن العالم كان ممتنعاً ثم وجد، إن هذا القول يترتب عليه تساؤل عن المبرر أو الباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله تعالى الذي لا يتغير أبداً، ثم يبين ابن سينا أنه يستحيل أن يكون العالم ممتنعاً ثم يصير ممكناً لأنه يؤدي إلى حدوث طارئ، بل لا بد من القول بأنه ليس هناك حال من الأحوال يوصف فيها العالم بأنه ممتنع، بل هو ممكن إمكاناً لم يزل.

وهذا القول من جانب ابن سينا لا يناقض العقيدة، إذ القول بوقت كان فيه العالم ممتنعاً ثم صار ممكناً يؤدي ضرورة إلى التسليم بوجود وقت لم يكن الله قادراً فيه، والقول بوجود وقت لم يكن فيه خلق لا يتمشى مع التسليم بضرورة وجود المعلول إذا وجدت العلة، إذ كيف نتصور علة قد استوفت شرائطها ولم يصدر عنها المعلول ضرورة[1]، فإذا وجدت العلة وجد حتماً وضرورة المعلول عنها.

الدليل الرابع: كل حادث تسبقه مادة قديمة (قدم المادة):

يرتبط دليل قدم المادة بالدليل السابق، ومحصل هذا الدليل هو أن كل حادث تسبقه التي فيه إذ لا يستغني الحادث عن مادة، فلا تكون المادة حادثة، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد.

---

(1) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص 174، 175.

وقد قسم الفلاسفة كل حادث إلى ممكن وممتنع وواجب، فقالوا: إن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو: من أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود، ومحال أن يكون ممتنعاً، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط، ومحال أن يكون واجب الوجود بذاته، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده، وإمكان الوجود وصف إضافي لأقوام له بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، فعندما نقول إن المادة قابلة للحرارة أو البرودة فإن هذا يدل على أنه من الممكن إحداث هذه الكيفيات[1].

فالإمكان إذن يكون وصفاً للمادة، والمادة لا يكون لها مادة، فلا يمكن أن تحدث، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها وكان الإمكان قائماً بنفسه غير مضاف إلى شيء، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائماً بنفسه[2] فالقول بقدم المادة يتعلق بطبيعة الممكن فإذا كان الممكن هو معنى موجود فلا بد أن يكون له حامل وهو المادة.

يقول ابن سينا في ذلك: «كل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع أو قائم في موضوع، وكل ما هو قائم في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً، وإمكان الوجود جوهراً لا في موضوع، فهو إذن معنى في موضوع وعارض لموضوع.

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 119.
(2) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص 176.

ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً، وهيولي ومادة وغير ذلك، فإذن كل حادث فقد تقدمته المادة[1]».

فالهيولي قديمة لأنها الموضوع الذي يقوم به الحوادث، فلو كانت حادثة لاحتاجت إلى هيولي تقوم بها، وهكذا سلسلة لا تنتهي، فالقول بحدوث الهيولي يعني أنه ليست هناك هيولي كانت سابقة تُسبق بهيولي فالهيولي إذن قديمة[2]».

وإمكان الوجود ليس جوهراً موجوداً لا في موضوع فيعقل بذاته، بل هو معقول بالقياس إلى غيره، فله جوهر هو فيه، وما فيه إمكان وجود الشيء فيسمى مادة أو موضوعاً كالخشب للسريرية، فكل مكون وحادث فهو ذو مادة[3]، فالممكن محتاج إلى مكان يستقر به، فالحادث لا يمكن أن يستغني عن المادة ولذا فالمادة غير حادثة، ولا يوجد ما هو حادث غير الصور والأعراض والكيفيات التي تطرأ على المادة.

وقدم المادة يرتبط بطبيعة الممكن، لكن الغزالي يرفض القول بخارجية المادة التي هي مكان الممكنات، وهو يعني أنه ذهني المذهب وعنده أن الإمكان يرد إلى حكم العقل، يقول في ذلك: «فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره عدمه سميناه

(1) ابن سينا، النجاة ص 357، 358.
(2) د. حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة ص 57.
(3) ابن سينا، الهداية ص 233، 234.

واجباً، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له[1].

بيد أنه من البين فيما يبدو لنا أن الإمكان يستدعي مادة موجودة فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس إذ حد الصادق هو الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس، فعندما نقول في الشيء إنه ممكن، فلا بد أن يستدعي هذا القول شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان.

أما الاستدلال على كون الإمكان لا يستدعي موجوداً يستند إليه بالقول بأن الممتنع لا يستدعي موجوداً يستند إليه فإنه استدلال سوفسطائي، إذ الممتنع يستدعي موضوعاً كما يستدعي الإمكان موضوعاً، وذلك لأن الممتنع يقابل الممكن، والأضداد المتقابلة لابد أن تقتضي موضوعاً، فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعاً أيضاً مثل القول بأن وجود الخلاء ممتنع لأن وجود الأبعاد مفارقة ممتنع خارج الأجسام الطبيعية أو داخلها، فالضدان ممتنع وجودهما في موضوع واحد كما يمتنع وجود الاثنين واحداً، ومضى ذلك في الوجود وهذا كله بين بنفسه[2].

وإذا كان الغزالي قد بين أن البياض والسواد مثلاً، إذا ما افترض إمكانهما في الجسم الذي يضافان إليه، فإن الإمكان يكون

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 120.
(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 120.

صفة لهذا الجسم لا السواد ولا البياض، ومع ذلك فإن العقل يقضي بأن السواد والبياض ممكنان بنفسهما، ولذا فلا افتقار إلى مادة يضاف إليها الإمكان(1).

فالقضية القائلة إن العالم كان قبل وجوده ممكناً لا تعني ضرورة وجود حامل أزلي يقوم فيه الإمكان، فبناء على هذا لا يستدعي الإمكان وحده حاملاً يقوم فيه، بل نقيضيه أيضاً، أي الممتنع والضروري وكل ذلك خلف أن الممكن والممتنع والضروري نظير الصفات العامة جميعاً توجد وجوداً ذهنياً، وما يوجد بالفعل إنما هو الذات التي تحمل هذه الأوصاف(2).

وإذا كان الغزالي يقول بأن البياض في نفسه ليس ممكناً وإنما الممكن هو الجسم فإنه يعد قولاً مغالطي، فإن الذي يتصف بالإمكان الذي يقابل الممتنع ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان، بل هو الذي يتصف بالإمكان من جهة ما بالقوة إلى الوجود بالفعل(3).

فالممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وأن لا يوجد، والمعدوم الممكن لا يعد ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا من

(1) كارادي فو، الغزالي ص 64.
(2) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 306.
(3) ابن رشد، تهافت التهافت ص 189.

جهة ما هو موجود بالفعل إنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة[1].

أما العدم أو المعدوم فهو لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود، كما هو الحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض وهذا التغير يكون في الجوهر بالقوة وفي سائر الأعراض بالفعل، والشيء الموصوف بالإمكان والتغير لا يمكن أن نجعله الشيء الذي بالفعل أي الذي منه الكون من جهة ما هو بالفعل، فالعدم ليس فيه إمكان أصلاً، لأن يتحول إلى الوجود ولا أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث فالحار مثلاً إذا صار بارداً فإن هذا لا يؤدي إلى القول بأن جوهر الحرارة تحول إلى برودة وإنما الذي تحول هو القابل للحرارة والحامل لها[2].

فلا بد إذن من وجود موضوع يقبل الإمكان، هذا الموضوع هو الهيولي أو المادة الأولى التي تعد علة الكون والفساد، والفرق بين العدم وهذه المادة أن العدم إذا قيل فيه أنه مبدأ التكون فبالعرض فإن هذا لا ينطبق على المادة الأولى فهي ليست كذلك، إذ أنها موضوعة للصور ثابتة عند تعاقب صورة صورة عليها وعدم عدم، فليس هناك ثمة عدم ثم جاء بعده وجود.

أود أن أشير إلى أنه إذا كان الغزالي الممثل الأكبر للاتجاه الأشعري قد نقد الشيخ الرئيس، فليس معنى هذا أن أدلة ابن سينا

(1) المصدر السابق.

(2) د.عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص 181.

على قدم العالم تعد خروج على العقيدة، كلا، فليس في الشرع فضلاً عن العقل ما يشير إلى أن الحدوث هو الخلق من عدم كما يذهب الأشاعرة ومن نحا نحوهم، بل أن الشرع وما جاء فيه من آيات قرآنية تدل على أن العالم قديم بمعنى أنه خلق من مادة قديمة.

قال تعالى في كتابه الحكيم ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعدوا له ساجدين﴾[1]، أي إن هناك مادة قديمة شكل وخلق منها الإنسان وهي مادة الصلصال وقوله تعالى ﴿فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة مخلقة وغيرة مخلقة﴾[2].

أما إذا كان المتكلمون قد ذهبوا إلى القول بأن الله قادر على كل شيء ويكفي أن يقول «كن» فيكون الشيء، فإن هذا يعد خطأ إذ أن الله يقول للشيء كن فيكون من خلال المادة القديمة الموجودة معه، قال تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا، وأجل مسمى عنده﴾[3] وقوله تعالى: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب، ثم قال له كن فيكون﴾[4] وهذا كله إن

(1) سورة الحجر آية رقم 28.
(2) سورة الحج آية رقم 5.
(3) سورة الأنعام آية رقم 2.
(4) سورة آل عمران آية رقم 59.

دل على شيء إنما يدل على وجود مادة يخلق منها الله.

ولذا نجد ابن رشد يقول عن آراء المتكلمين «إن هذه الآراء ليست على ظاهر الشرع، فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأبناء عن إيجاد العالم، إن صورته محدثة بالحقيقة، وإن نفس الوجود والزمان مستمد من الطرفين، أعني غير منقطع[1]، وذلك في قوله تعالى: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾[2].

وهذا يعني وجود زمان قبل هذا الزمان وهو المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، أي أن القائلين بقدم العالم يرون أن كون عملية الخلق قد تمت في ستة أيام، فإن هذا يعني وجود زمان قبل خلق هذا العالم مما يعني قدم الزمان[3]، وقوله تعالى ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾[4] فهي تقتضي أن السماء خلقت من مادة قديمة هي الدخان.

وما دامت المادة قديمة فالعالم قديم، وبهذا فإن النظرية السينوية في الصورة والمادة تؤدي إلى القول بقدم العالم، ولكننا يجب أن نلاحظ أن المنهج التوفيقي الذي اتبعه الشيخ الرئيس للتوفيق بين الدين والفلسفة أو الحكمة والشريعة وإن كان متأثراً

(1) ابن رشد، فصل المقال ص 42 - 43.
(2) سورة هود آية 7.
(3) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 383.
(4) سورة فصلت آية 11.

بالفكرة الأرسطية حول قدم المادة إلا أنه لم يأخذها على علاتها، بل طوعها لما يؤمن به في العقيدة الإسلامية من إنكار حول خلق العالم ومن ثم يمكن القول بأن قدم العالم عنده لا يعارض الدين في شيء.



ثالثاً: الخاتمة

وفي ختام هذا الفصل أود أن أشير إلى أن الأدلة التي قدمها ابن سينا على قدم العالم، لا تعد أدلة تناوئ العقيدة، كلا، فهي قريبة منها إلى حد كبير، وعلى سبيل المثال الدليل الأول الذي قدمه فيلسوفنا الذي يتمثل في استحالة صدور حادث عن قديم فهو لا يبعد عن الدين بل إنه جعل فعل الله لم يزل قديماً، وبذلك تفادى الوقوع في مأزق التعطيل، أي منع وجود الله فترة من الزمان، كذلك دليله الثاني وهو القائل بقِدَم العالم قِدَماً زمانياً أي إنه قديم بالزمان، فالاعتراض الذي انصب عليه هو أن القول بقدم الزمان يتضمن تعدد القدماء، ولكن هذا غير صحيح، وهذا ما بينه ابن سينا، حيث قدم لتعريف القدم خمس معان، وقد خص العالم بالقدم بالزمان وليس بالذات.

وبذلك يمكننا القول إن الغزالي في نقده لابن سينا خصوصاً والفلاسفة على وجه العموم فإنه لم يكتف بنقدهم، بل كفرهم وعدهم زنادقة ولكن هذا يعد إجحافاً منه عليهم، فما قاله الفلاسفة لا يدعوه لتكفيرهم وهذا ما فعله إمام جليل وهو الشيخ محمد

عبده، إذ أنه نقد القائلين بالقدم، ومع ذلك لم يكفرهم، وقال إنهم (أي الفلاسفة) استشهدوا على قدم الممكنات بدليل نقلي وهو ما ذم الله به اليهود في قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا﴾.

وبيانه أنه لو قيل بحدوث العالم فقد قيل بأن الحق في أزليته لم يزل معطلاً عن الفيض والجود أزمنة غير متناهية، لا ابتداء لها ثم أخذ يعطي الوجود.

ويرد الشيخ محمد عبده على ذلك بأنه نسبة إعطاء الحق للوجود إلى منعه عن كل موجود ليست بشيء، وإن هذا إلا على اليد، حيث أن الإعطاء ليس بشيء يذكر في جانب المنع، وهذا من الشناعة بمكان، ولكي نتلخص من هذه الشفاعة لا نتوقف على القول بقدم شيء من العالم، بل يكفي أن يقال إن الله لم يزل خلاقاً، وإن كان كل جزء من أجزاء العالم حادثاً فلا أول لعطائه ولا مانع، ولا شيء من العالم بقديم، فلا دلالة في الآية على القدم.

فالشيخ محمد عبده قد نقد أدلة الفلاسفة على قدم العالم وقدم دليلاً هو دليل المفيد والمستفيد يدل به على أن العالم حادث ولكن مع ذلك لم يكفر الفلاسفة بل قال: «اعلم أني وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت الحق منه على حسب ما أدى إليه فكري وقضى عليه نظري، فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا وأنكروا به ضرورياً من الدين القويم، وإنما أقول إنهم قد أخطأوا في نظرهم، ولم يسددوا

مقدمات أفكارهم، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد، ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره ومقصده عن تمحيص نظرة أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين[1].

بل إننا نجد فخر الدين الرازي يرى أنه لا يوجد خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هذه المسألة، بل كل الخلاف يعد خلافاً في اللفظ لأن المتكلمين اتفقوا على أن مجرد كون العالم أزلياً لا ينافي كونه معلول لعلة أزلية، بل القول بالعلة والمعلول باطل، لكن لا لهذه الدلالة بل للدلالة الدالة على أن المؤثر في وجود العالم يجب أن يكون قادراً.

فالفلاسفة قد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً للفاعل لا يفعل إلا بالقصد والاختيار، وإذا كان الأمر كذلك ظهر حصول الاتفاق على أن كون الشيء أزلياً ينافي افتقاراً إلى القادر المختار، ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا خلاف في هذه المسألة[2].

فشتان إذن بين فخر الدين الرازي والشيخ محمد عبده وبين

---

(1) الشيخ محمد عبده، محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ص 180، 181.

(2) فخر الدين الرازي، شرح الإشارات ص 222، ط1 المطبعة الخيرية سنة 1325هـ.

الغزالي في نقده لمسألة من المسائل، فالغزالي[1] يكفِّر أما هم فينقدوا دون التكفير وبعد أن عرضنا لمشكلة قدم العالم عند ابن سينا، وكيف انتهى فيها إلى أن وجود الله يقتضي وجود العالم، وأن العالم عنده قديم بالزمان فأود أن أشير إلى أن هذه المشكلة متعلقة إلى حد كبير بمسألة أخرى، إذ أن محاولة ابن سينا في التوفيق بين الدين والفلسفة، أي بين القول بالخلق من عدم كما يقال، وبين القول بقدم العالم فلم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التي اقتبسها من الأفلاطونية المحدثة، إذ أنها تجيب لنا عن التساؤل القائل، بأن هل هناك علاقة بين الله والعالم أم أن كلا منهما منفصل عن الآخر؟.



---

(1) بالرغم من موقف الغزالي من الفلاسفة والذي ذهب فيه إلى تكفيرهم ليس معنى هذا عداؤه للعقل، بل إنصافاً له نقول إنه مع عدائه للفلسفة ودحضه لها، لم يحرم الفلسفة جملة من غير تفصيل، بل إنه في كتابه «معيار العلم» يشكو من نفرة رجال الدين من الحساب والمنطق لمجرد أنهما من علوم الفلاسفة الملحدين فهو يقرر أن الرياضيات مفيدة في ذاتها، ومن هنا أقول إن الغزالي في قرارة نفسه يمجد العقل ولكنه لبس ثوباً معاراً كي يكسب به ثقة جمهور المسلمين، فأعتقد أن هذا الموقف من الغزالي تجاه الفلاسفة ما هو إلا نتاج ظروف بيئية التي أجبرته عليه. انظر د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص 114.

الفصل الثالث

الصلة بين اللّه والعالم

عند ابن سينا

- تمهيد
- أولاً: فيض الموجودات عند ابن سينا
- ثانياً: موقف الغزالي من الفيض.
- ثالثاً: موقف ابن رشد من الفيض
- رابعاً: تعقيب

تمهيد

إن مشكلة الفيض تعد من المشكلات الفلسفية الهامة التي اهتم بدراستها أكثر من فيلسوف في الفلسفة بوجه عام، وفي الفلسفة الإسلامية بوجه خاص، وقد سيطرت على عقول الكثيرين، بل أصبحت من السمات البارزة والمعالم الواضحة في الفلسفة الإسلامية فقد تبنى فيلسوفنا ابن سينا القول بالفيض وجعله معبراً عن رأيه في الصلة بين الله والعالم فما هي تلك النظرية؟.

إن الفيض في مفهومه الفلسفي يعد مشكلة فلسفية وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة لتفسير كيفية خلق العالم، وكيفية صدور الكثرة عن الواحد، وصاغوها بأسلوب شعري خيالي ملئ بالتشبيهات، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي فصاغها فلاسفته صياغة جديدة عقلانية دينية مع المحافظة على جوهرها[1]، وهي كما يقول الأستاذ / الدكتور إبراهيم مدكور إنها نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، وفي نظام كهذا

---

(1) د. جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا ص 5.

تصبح العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأساسية للبنيان الفلسفي بأسره[1].

وهناك الكثير من التعريفات لنظرية الفيض، منها ما يذهب إلى أن الفيض كلمة تستخدم في فلسفة الأفلاطونية المحدثة لوصف تتابع الأحداث الناتجة عن الواحد المطلق، والتي تؤلف الواقع بأكمله.

أما لالاند فيعرفها بأنها عملية تشتمل على من يتبعها بعض الآراء ذلك لأن الموجودات المتكثرة التي تكون العالم صادرة عن الواحد الذي هو المبدأ دون أن يكون هناك توقف في نموه فهو الواحد ينشر خيريته على الموجودات المنبثقة فيه، لذلك فإن كل موجود لاحق يعتبر أقل كمالاً من المبدأ السابق عليه وكما يقول ابن سينا: «تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهيولي»[2].

فكلمة الفيض أو الصدور تعني كل ما يصدر عن الخالق من الأفعال والفيوضات والفيض أحد صفات فعل الله التي يتفضل بها على خلقه، فمن جوده وكرمه أنه فيض وكل ما يفيضه لخيرات هذا العالم[3]، ففكرة الفيض هي الفكرة التي توفق بين تعالى الله عن كل

(1) Madkhour (Dr. Ibrahim) : La place d'Al farabi dans l'ecole philosophique musulman. P., 46.

(2) ابن سينا، الإشارات جـ 3 ص 671.

(3) د. جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا ص 34.

ما يوجد وبين حضور قواه في كل الموجودات، فبواسطة هذه الفكرة يمكن أن يظل الأول في تعاليه ويكون أشبه بمصدر للنور يشع دون أن يفقد من ذاته شيئاً.

وإذا كان الشائع عن مشكلة الفيض أنها ترجع إلى أفلوطين إذ أنه ذهب إلى القول بتسلسل الموجودات، فالأول ساكن غير متحرك بشيء من أنواع الحركة وسكونه يحدث مثاله، أعني العقل لا في شيء، لأنه مثال آنية شريفة قوية تعلو في الشرف والقوة على كل الآنيات التي تحتها وفي ذلك المثال كل علم ومعرفة لأنه لما انبجس من الفاعل الأول التفت إلى علته ونظر إليها بنحو قوته فصار عقلا وجوهرا، وهذا الجوهر هو العقل، فإذا أضيف إلى ما تحته من الجواهر كان أولاً وإذا أضيف إلى ما فوقه كان ثانياً وهكذا[1].

وقول أفلوطين بتسلسل الموجودات محاولة منه لإثبات امتداد قوى الأول في آخر مراتب الوجود وأدناه، إذ أن قوة الواحد وفيضه تظل متمثلة حتى آخر الموجودات متنقلة من موجود إلى الأدنى منه[2].

بيد أن هذا لا يمنع من القول بأن الفيض يعد مزيجاً من أفكار الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس، وبطليموس الفلكي إلى جانب

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب ص 184.

(2) أفلوطين، التساعية الرابعة ص 45.

أفلوطين[1]، فكان لأرسطو دور في القول بالفيض، إذ أنه يذهب إلى أن الصادر الأول هو العقل الفعال، لأن الحركات إذا كانت كثيرة، ولكل متحرك محرك، فيجب أن يكون عدد المحركات بحسب عدد المتحركات فلو كانت المحركات والمتحركات تنسب إليه لأعلى ترتيب أول وثان، بل جملة لتكثر جهاته ذاته بالنسبة إلى محرك محرك، فلن يصدر عن الواحد إلا واحد.

أضف إلى هذا المزيج الذي كون هذه المشكلة المذاهب الغنوصية، إذ أنها ترى أن الواحد ليس وجوداً إنما هو أب، أو مبدأ للوجود، ولما كان أنسب ما يفيض عنه واحداً أيضاً، أي ابن وحيد يتجه إليه بتأمله ويعقله دائماً، لذلك كان الفيض الأول عقلاً صرفاً، وهذا العقل إذ يتأمل الأول ويعقله يفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم وبنفس الطريقة تفيض عن تلك النفس الكلية النفوس والحركات الجزئية في هذا العالم[2].

وبادئ ذي بدء أقول إن هذه النظرية دخلت في الفكر الفلسفي الإسلامي عن طريق كتاب أثولوجيا[3]، الذي نسب إلى

---

(1) د. عاطف العراقي، ثورة العقل ص 109، أود أن أشير إلى أننا يمكن أن نجد قولاً بتسلسل الموجودات عند أفلاطون أيضاً، إذ أنها تبدأ بالخير الذي هو فوق الوجود والعقل، ثم عالم المثل الذي يتمثل فيه كل كمال يفتقر إليه العالم المحسوس وأخيراً المادة التي هي مبدأ الشر (انظر التساعية الرابعة ص 46، 47).

(2) د. الفندي، الله والعالم ص 210، مقالة ضمن الكتاب التذكاري.

(3) يذهب د. عبد الرحمن بدوي إلى أن نسبة هذه المقتطفات من تساعات =

أرسطو طاليس خطأ، وقد تناولت الأثولوجيا مشكلة صدور العالم، أو صدور الكثرة عن الواحد، تلك المشكلة التي شغلت فلاسفة العرب إلى حد كبير، فمنهم من اتجه إلى حلها اتجاهاً أفلوطينياً من بعض زواياه لا من كلها مضيفاً إليها أبعاداً إسلامية قليلة، وعلى رأس القائلين بذلك الفارابي وابن سينا اللذان ارتضيا القول بأنه لا بد أن يصدر عن الواحد واحد مثله، ومنهم من لم يرتض القول بذلك، بل فسر مشكلة العلاقة بين الواحد والكثرة تفسيراً يختلف تماماً عن تفسير الفارابي وابن سينا، وعلى رأس القائلين

=

أفلوطين إلى أرسطو لم تكن صدفة، وإنما هي روح الحضارة العربية العامة هي التي كانت وراء هذه النسبة، ولا عبره بعد باكتشاف المؤلف الحقيقي لها، فحتى لو كان العرب قد عرفوا هذا، أوشكوا في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو، لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ بقدر ما يعنيها أن تدركه كما تريد لها حاستها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنسب إليها وعلى أرسطو أن يحني رأسه ويكيف نفسه وفقاً لهذه الأماني.

بيد أن هذا القول من جانب د. بدوي قد يكون فيه مبالغة إلى حد ما، ذلك لأن الفارابي يقر صراحة بأن الأثولوجيا لأرسطو، ولو كان لديه أدنى شك في هذه النسبة لتراجع في نفيها عنه، ولا شك أن نسبة هذه التعاليم إلى أرسطو أمر يسهل تعليله، لأن أنصار الأفلاطونية المحدثة كانوا في نفس الوقت من شراح أرسطو، ودارسيه كفرفوريوس، فلم يكن غريباً أن يخلط بين المذهبين، وأن تأتي تعاليم الأفلاطونية المحدثة للعرب منسوبة إلى أرسطو (انظر مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين ص 152).

بهذا الاتجاه ابن رشد الذي نقد القول بالفيض عند ابن سينا[1].

وأود أن أشير إلى أنه إذا كان العلم الإلهي يمثل الصلة الحقيقية بين الله والعالم وهذا ما أوضحته في الفصل الأول، فإن الفيض أيضاً يمثل العلاقة بين الله والعالم، وهذا سيتضح لنا من خلال تقديم كيفية وجود العالم عند ابن سينا.



(1) د. عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية ص 110.

أولاً: الفيض عند ابن سينا

تعد مشكلة الفيض أو الصدور المشكلة المعبرة حقيقة عن رأي فيلسوفنا ابن سينا في صلة الله بالعالم، وتدور حول كيفية وجود العالم، هل وجدت موجوداته على سبيل الفيض، أم على سبيل الخلق أحداثاً؟، وأود أن أشير إلى أن هذه المشكلة ارتكزت على بعض المبادئ الفلسفية التي اعتبرها قواماً لهذه النظرية، هذه المبادئ هي:

المبدأ الأول: فكرة الإمكان والوجوب، فنظرية الفيض عند فيلسوفنا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرته عن الممكن والواجب، بل إنها تفسر لنا كيفية صدور الكثرة عن الواحد فمن المتعارف عليه عند ابن سينا أن الله واجب الوجود بذاته، وما عداه فهو ممكن الوجود.

المبدأ الثاني: القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، هذا المبدأ الذي اعتمده الفارابي من قبل ابن سينا، وكان هذا المبدأ نتيجة لازمة لمحاولتهم التوفيق بين الشريعة والحكمة، أو بين الواحد والكثرة، فقالوا بالخلق المتدرج، على أن يكون أول صادر عن الأول واحداً مفارقاً عن المادة، تنطوي فيه الكثرة، إذ أنه

ممكن الوجود بذاته واجب بغيره، وهذا المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لم يكن من ابتكار فلاسفة الإسلام، بل هذه القاعدة مستوحاة من الفكر اليوناني ومع ذلك لا نجدها عند فلاسفة اليونان بنفس الأهمية التي نجدها عند الفلاسفة أصحاب الديانات السماوية.

المبدأ الثالث: يتمثل هذا المبدأ في القول بالإبداع والتعقل، فمن أهم الصفات التي خلعها الشيخ الرئيس على الله تعالى صفة الجود والإبداع وهذا الأخير تابع للتعقل، فمن خلال هذا التعقل تفيض الموجودات[1].

فإذا فكر العقل في شيء، وجد ذلك الشيء على الصورة التي فكر فيها فالعقل الأول إنما ينشأ عن تأمل الإله لذاته، فالعلم والتعقل عند الشيخ الرئيس متابعاً في ذلك الفارابي[2] علة صدور الموجودات.

(1) د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص 232، أيضاً من أفلاطون إلى ابن سينا ص 87.

(2) يتفق ابن سينا مع الفارابي في القول بالفيض، لكنه يختلف معه في عملية الصدور، فهي عند الفارابي ثنائية تتمثل في عقل وفلك، بينما يجعلها ابن سينا ثلاثية عقل ونفس وفلك، وقد لجأ ابن سينا إلى القول بنفس الفلك ذلك لأن شأن العقل المفارق كلي ثابت، فإرادته كلية، وتصوره كلي، ولما كان لكل فلك في حركته اتجاه معين فحسب كما يجب أن يكون تصوره جزئياً وإرادته جزئية، وهذا لا يكون إلا من خصائص نفس الفلك، انظر النجاة ص 259.

والإبداع قام على فعل التعقل الإلهي للذات الإلهية، إذ عن هذه المعرفة الثانية للكائن الإلهي منذ الأزل كان الفيض والعقل الأول، وهكذا يتم وجود باقي الموجودات، فلا تغاير من حيث الوجود بين المعرفة والفيض[1]، فواجب الوجود بذاته لا يمنح الوجود مباشرة إلا لعقل محض، ولما كانت الأجسام من حيث كونها واجبة الوجود بغيرها فلا يمكن أن يتخلف وجودها عن واجب الوجود[2] بذاته بحكم الملازمة والأزلية بين العلة والمعلول.

بيد أن الأجسام متكثرة، فكيف تصدر عن الواحد؟ أو بمعنى آخر إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى القول بأنه لا يصدر عن الواحد إلا ما كانت صفته الأولية الوحدة، فكيف نعلل صدور العالم عن الله والعالم مجموع كائنات متعددة[3]؟

سوف تتضح لنا الإجابة عن هذا السؤال من خلال مزج المبادئ

---

(1) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 260.
(2) د. جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا ص 91، يذهب د. صليبا إلى أن وصف العقل الأول بالإمكان، وأن الله جعله كذلك ليولد منه الكثرة فهذا أشبه بالمادة الأولى التي قال بها أفلاطون في بيان عمل الصانع، وهي مجردة عن كل حقيقة جوهرية بل هي مقر العدم، وهذا القول يقربنا من المانوية التي قالت بثنائية النور والظلمة لأن الإله نور وإلا مكان ظلمة والعقل يفيض عن النور.
(3) د. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب مطبعة المعارف ص 95، 1927.

الثلاثة التي ذكرتها آنفاً، فقد حاول ابن سينا الخروج من تناقض الوحدة والكثرة، لكن هذا أدى به إلى وضع المبدأ في واحد من حالتين هما:

الحالة الأولى: إما حال انفصال مطلق عن العالم، وهذا يؤدي إلى إضفاء صفات اغتراب كلي للمبدأ الأول عن العالم فيصبح العالم المادي قائماً بذاته يتحرك بعقل قوانين حركته الداخلية.

الحالة الثانية: وإما اتصال بالعالم المادي، وبذلك يكون مفهوم المفارقة عند الشيخ الرئيس يختلف عنها عند الشيخ اليوناني، الذي يعني التجرد عن المادة، فيصبح عند ابن سينا بمعنى الأفضلية الذاتية على المادة دون التجرد عنها، فتكون وحدة العالم بهذا المعنى، أي وحدة العلة الأولى بمعلولاتها، وهذه الوحدة تختلف تماماً عن الحلولية ووحدة الوجود[1] إذ أن وحدة الوجود تجعل للموجودات كلها نفس المكانة والمستوى في وجودها أما الفيض فإن الموجودات بموجبه تتسلسل في مراتب كل منها تلي الأخرى وتعتمد عليها.

آثر ابن سينا أن يأخذ بالحالة الثانية، وحاول أن يفسر كيفية صدور الأجسام عن واجب الوجود دون تخلفه، أي مباشرة بغير فاصل زماني من هنا كان لابد من القول بوجود واسطة تتضمن نوعاً من الكثرة إلى جانب كونها واحدة، هذه الواسطة هي العقل الأول الذي صدر عن الله تعالى وبهذا انتقلت لمسألة إلى الكيفية

---

(1) د. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية ص 625.

التي تعلل وجود عالم مركب وخالق بسيط فالعقل الأول معلول، وهو ممكن بذاته واجب بغيره، ولا يمكن أن يصدر عن الواحد إلا جوهر مفارق واحد، وذلك منعاً للتكثر في ذاته لأنه لو صدر عنه كائنان مختلفان فإنهما لا يصدران إلا عن جهتين مختلفتين من روحه، فإذا كانت هاتان الجهتان متصلتين بروحه ينتج عن ذلك أن هذه الروح قابلة للانقسام وهذا محال على الله تعالى، فهو واحد وحدة مطلقة[1].

ولنضرب مثالاً- مع الفارق- يوضح لنا أن الأول لا تصدر عنه كثرة، إذا رجعت إلى ذاتك وألقيت بصرك على عقلك ووحدته، وعلى النفس ووحدتها، ثم تأمل الصادرات عنها من القوى الكثيرة والأعضاء المختلفة والأفعال المتقنة وهي واحدة، وتصدر عنها هذه الكثرات من غير أن يوجب ذلك في ذاته كثرة، وكما قال الشاعر المعشوق واحد وهو كثير، ويعني بذلك أن من رآه أحبه فصار لذلك كثير مع أنه واحد[2].

يقول ابن سينا في ذلك «لا يجوز أن يكون أول الموجودات وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هذا الشيء ليس الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره، فإن لزم مسوحات الهيدروكلوروفلوروكربون شيئان متباينان بالقوام، أو شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة، لزوماً معاً فإنما يلزمان

---

(1) د. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام ص 75.

(2) د. عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب ص 219.

عن جهتين في ذاته، وتلك الجهتان إن كانتا لا في ذاته، بل لازمتين لذاته، فنتبين إن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته واحدة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام ولا من الصورة التي هي كمالات للأجسام ومعلولاً قريباً لها، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة التي عددناها، ويشبه أن يكون هذا المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق»[1].

والوحدانية واللامادية صفتان لا تكون إلا لعقل فوجب أن يكون الصادر عن الواحد الأول عقلاً، ففكرة صدور العقل الأول وإشعاع العقل عن واجب الوجود بذاته من أسمى الأفكار وأروعها، ونجد في القرآن الكريم وصفاً لله بأنه رب الفلق ويشرح لنا ذلك بأنه فلق الوجود في صباح الخلق، الحمد لله الذي شق غياهب العدم بنور الوجود، فالخلق إيجاد المعقولات والوجود يعطى مع النور، فالوجود هو النور[2].

فالصادر الأول عقلاً لذلك يقول الشيخ الرئيس، يلزم أن لا يكون الصادر الأول عنه جسماً، لأن كل جسم مركب من الهيولي والصورة، وهما محتاجان إلى علتين أو على ذات اعتبارين، وإذا كان كذلك استحال صدورهما عن الله تعالى لما ثبت أنه ليس فيه تركيب أصلاً، فإذن الصادر الأول منه غير جسم، فهو إذن جوهر

(1) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 403، 404 النجاة ص 450، أيضاً الإشارات ص 643.
(2) جواشون، أثر ابن سينا ص 42.

وهذا هو العقل الأول والشرع الحق قد ورد بتقرير ذلك، فإنه قال عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل، وقال عليه السلام أول ما خلق الله تعالى القلم[1]، فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلاً بل عقلاً[2]، فالعقل الأول فاض عن الله تعالى من خلال فعل التأمل الإلهي للذات، وهذه المعرفة التي يعيها الكائن الإلهي لنفسه منذ الأزل إن هي إلا الفيض الأول، والعقل الأول هذا المعلول الإلهي والوحيد للقدرة الخلاقة المماثل للفكر الإلهي يؤمن الانتقال من الواحد إلى الكثرة مع المحافظة على المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[3].

فالعقل الأول ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره أي بعلته الأولى، فهو يعقل ذاته، ويعقل علته، من هنا تحصل الكثرة، فابن سينا يربط بين معنيين الوجوب والإمكان بمعنيين الشعور والمعرفة فالمعلول الأول هو عقل محض يستمد وجوده من واجب الوجود بذاته فالعقل واجب الوجود ولكنه في ذاته ممكن، إذ ليس هناك ما يجعل صدوره عن العلة الأولى واجباً بذاته[4].

بيد أن هذا القول يجعلنا نتساءل عن وجود الإمكان في العقل الأول، إذ كيف تولد عن الوجوب إمكان؟.

---

(1) ابن سينا، الرسالة العرشية ص 100.
(2) ابن سينا، النجاة ص 453.
(3) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 261.
(4) الفرد جيوم، الفلسفة والإلهيات، مقالة في كتاب تراث الإسلام جـ1 ترجمة د. توفيق الطويل ص 268.

ابن سينا لا يضع لنا إجابة واضحة على هذا التساؤل، ولكن يمكننا القول بأن وجوب الوجود الذي في المبدأ الأول متقدم على الإمكان الذي في العقل الأول تقدماً زمنياً، ومن ثم يكون الإمكان الوجودي إمكاناً أزلياً، وفي هذا الإمكان تكمن الكثرة[1].

بيد أن هذا لا يعني أن الكثرة الكامنة في العقل الأول معلولة لواجب الوجود بذاته وهذا ما يوضحه لنا ابن سينا إذ يقول: «ليست الكثرة له عن الأول، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل به من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول، ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول»[2].

فمن خلال العقل الأول تنشأ الكثرة في الوجود، فمن خلال تعقله لواجب الوجود يصدر عنه عقل ثاني، وبتعقله لذاته من ناحية أنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس فلكية، ومن ناحية أنه ممكن الوجود يفيض عنه الفلك الأقصى[3]، وهو الذي يصدر عن البعد الأسفل للعقل الأول، وهو بعد الظل أو اللاوجود «فبالعقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك وكما له وهي النفس فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزئيتها أعني

(1) د. جميل صليبا، مؤلفات ابن سينا وفلسفته، دائرة المعارف للبستاني ج3 ص 229. وأيضاً كارادي فو «ابن سينا» ص 238.
(2) ابن سينا، النجاة ص 453، 454.
(3). مذكور، مقدمة الشفاء ص 22، أيضاً د. جلال شرف الله والعالم ص31.

المادة والصورة، فالمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما إن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالعقل الذي يحاذي صورة الفلك كذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك[1].

هذا التأمل الثلاثي المبدع للوجود يتعاقب من عقل إلى عقل حتى يكتمل ذلك الترتيب المزدوج، الذي يتمثل في ترتيب العقول العشرة والأنفس السماوية، ومن ثم يتبين لنا أن علاقة الله بموجوداته أي صلة الله بالعالم، هي علاقة المعلول بعلته الغائية، وهي علاقة إبداع وليست علاقة أحداث أو تكوين والإبداع كما سبق أن بينت أعلى مرتبة من الأحداث والتكوين، وقد حصل العالم بالإبداع بحكم الملازمة الأزلية بين العلة الأولى ومعلولها، فبتأمل أو تعقل العقل الأول لعلته يصدر عنه عقل ثاني وهو عقل الفلك الأقصى، وبتعقله لذاته يصدر عنه نفس وجسم، وتلك النفس هي النفس الكلية المحركة للفلك الأقصى، وذلك الجسم هو جرم الفلك الأقصى وهو العرش بلسان الشرع، والعقل الثاني بدوره يصدر عنه عقل نفس وجسم، فالعقل هو عقل الفلك الثاني، والجسم هو جرم ذلك الفلك، وهو فلك الثوابت، أو الكرسي، ويستمر الصدور على هذا النحو، ويحصل من كل عقل ثلاثة أشياء، عقل آخر، وجسم، وفلك، إلى أن ننتهي إلى العقل العاشر[2]، يقول الشيخ الرئيس: «فالأول يبدع جوهراً عقليا هو

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، ج2، ص 188.

(2) د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية ص 67، أيضاً ماجد فخري الدراسات الفلسفية العربية ص 260.

بالحقيقة مبدع، ويتوسطه جوهراً عقلياً وجرماً سماوياً، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الأجرام السماوية وينتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي[1].

هذا العقل الأخير أو العاشر أو كما يطلق عليه العقل الفعال يصدر عنه عالم الكون والفساد، والعناصر التي تتمثل في النار والهواء والماء والأرض، وقد حصلت منها المواليد الثلاثة وهي المعادن والنباتات والحيوان بما فيه الإنسان الذي يعد أكمل الحيوانات وأشرفها.

وأود أن أشير إلى أن آخر مرتبة من مراتب الخلق هي المادة وتشمل أربعة عناصر خاضعة للمؤثرات السماوية، وتتنوع وتبعاً لذلك تتوفر لها الصورة التي تلائمها، ثم تفيض عن العقل المجرد صورة خاصة بها تنطبع فيها، وهي تستمد من واهب الصور الذي هو العقل الأخير والصورة المعطاة تستقبل من هذه المادة أو تلك، فإذا كان الإعداد الذي تخضع له المادة متنوعاً كانت الصورة أنواعاً مختلفة، وإذا كان متجاور في خصائصه كانت الصورة من نوع واحد، ولكن ما الذي يميز الفردية؟.

يبين ابن سينا أن المادة هي التي تميز الفردية تبعاً للمؤثرات الخارجية التي تؤثر فيها وتحدد لها الكمية من المادة فالمادة تستقبل فيض العقل الفعال، فمبدأ الفردية هو المادة المطبوعة بكمية محددة، فالمادة مستعدة لقبول صورة معينة وقد نشأ هذا

---

(1) ابن سينا، الإشارات ج3 ص 659، 160.

الاستعداد من حركات الأفلاك بحيث لم يكن على الصورة إلا أن تحل في الهيولي التي تهيأت لقبول صورتها الخاصة(1)، فنظرية ترتيب الموجودات عند ابن سينا قائمة على نظريته في المادة والصورة، فالموجودات تختلف بحسب مراتبها من الصورة على وجه الخصوص(2).

لقد أعطي ابن سينا للعقل الفعال أهمية كبرى، فهو واهب الصور ومن ثم نستطيع القول بأن القوة الفاعلة الجامعة ما بين المادة والصورة لا تتجه باتجاه الألوهية، بل باتجاه الطبيعة والإنسان.

فالعقل الفعال هو من خصوصيات الإنسانية، وليس روحاً ترفرف فوقها، فالعقل الفعال يمثل همزة الوصل المباشرة بين العالمين، وأيضاً له مهمة إشراقية فيما يتعلق بعقل الإنسان، فالإنسان ينتزع الصور التي يجدها متحدة مع المادة في ذهنه، وبواسطة الإشراق الملقى من العقل العاشر يصبح قادراً على أن يرفعها ثانية إلى مستوى كلي.

وعلى هذا الوجه فالكليات موجودة في العقل الملكي، ومن ثم تهبط إلى عالم المادة لتصبح صوراً مادية وتتشخص فقط لترتفع

---

(1) Goichon, La phylosophie d'lavicenne. P. 87- 85.
وأيضاً مقالة الفلسفة والإلهيات من تراث الإسلام ج1 ص 268.

(2) E. Gilson: History of Christion philosophy in the middle ages, p., 195- 196

ثانية في ذهن الإنسان من خلال إشراق الملاك على مستوى الكلي، فالعقل العاشر أو الفعال ليس أداه للخلق فحسب، بل أيضاً وسيلة إشراق[1].

وإذا كان الفيض عند ابن سينا يرتبط بفكرة الواجب والممكن فإنه يرتبط كذلك بقدم العالم، بل أنه يعد دليلاً على قدم العالم، فالعالم قد صدر عن الواحد صدوراً ضرورياً لازماً، كما يصدر الضوء عن الشمس يقول ابن سينا في الرسالة النيروزية: «هو الذي صار منه جميع الموجودات وهو المنبع لفيضان النور على ما سواه مؤثر فيه على حسب إرادته[2].

معنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم، فهو صادر صدوراً أزلياً ولا يجوز تصوره غير ذلك.

وأود أن أشير إلى أن ابن سينا قد عرض لنا في رسالته النيروزية ترتيباً للموجودات بشكل آخر غير الذي عرضه في الشفاء أو النجاة، فهو يبين أن ما يصدر عن تعقل الأول لذاته عالم هو عالم العقل، ثم يصدر عن عالم العقل أو العقول عالم النفوس ومن هذا الأخير يصدر عالم الطبيعة، يقول ابن سينا: «أول ما يبدع عنه عالم العقل، وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد خالية من القوة والامتداد، عقول ظاهرة وصورة

---

(1) د. معن زيادة، الفكر الصوفي عند ابن سينا، مقالة بمناسبة الذكرى الألفية لابن سينا ص 82.
(2) ابن سينا، الرسالة النيروزية ص 35.

باهرة، ليس في طباعها أن تتغير أو تتكون، أو تتحير، كلها تشتاق إلى الأول، والاقتداء به، ثم العالم النفسي هو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة، ليست مفارقة للمواد كل المفارقة، بل هي ملابستها نوعاً من الملابسة، وموادها مواد ثابتة سماوية، فلذلك هي أفضل الصور المادية، وهي مدبرات الأجرام الفلكية، وبواسطتها للعنصرية ولها من طباعها نوع من التغير، ونوع من التكثر لا على الإطلاق، وكلها عشاق للعالم العقلي، لكل عدة مرتبطة في جملة منها ارتباطاً بواحد من العقول، فهو عامل على المثال الكلي المرتسم في ذات مبدائة المفارق المستفاد عن ذات الأول ثم عالم الطبيعة، ويشتمل على قوى سارية في الأجسام ملابسة للمادة على التمام، تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية ترقى عليها الكمالات الجوهرية[1].

ويربط ابن سينا في هذه الرسالة عملية التكوين بالحروف، والكلمات التي تتكون منها بعض الآيات القرآنية، فمثلاً ألف لام ميم، فهو يرى أنه قسم بالأول ذي الأمر والخلق، قاف: قسم بالإبداع المشتمل على الكل بواسطة الإبداع المتناول للعقل، وغيرها من التحليلات التي يقدمها.

هكذا حاول ابن سينا أن يطابق بين عملية التكوين وحروف لغة القرآن الكريم وهذا إن دل على شيء إنما يدل على محاولته إيجاد فلسفة مشرقية تباين تلك الحكمة اليونانية.

(1) ابن سينا، الرسالة النيروزية ص 93، 94.

ويستخدم الشيخ الرئيس أسلوباً صوفياً ليبين عملية الخلق فيقول: «أجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته، لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً، فالأول عاشق لذاته معشوق لذاته، ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به، وهم الجواهر العقلية القدسية، وبعد هاتين المرتبطتين مرتبة العشاق المشتاقين والنفوس البشرية وإذا نالت الغبطة العليا في حياتها كان أجل أحوالها، أن تكون عاشقة مشتاقة ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعيات المنحوسة[1].

فقد بين في هذا النص أن الجواهر العاقلة مترتبة في خمس مراتب أولها مرتبة الواجب الأول تعالى وهو أجل مبتهج بشيء لأن كماله هو الكمال الحقيقي لا غير، وإدراكه هو الإدراك التام ثم يليه مرتبة العقول ثم مرتبة النفوس الناطقة الفلكية، أما المرتبتان الأخيرتان فهما مرتبة النفوس الناطقة المتوسطة ثم الناقصة، والمرتبة الأولى لم ينسب إليها الشوق إذ أنه نزهة تعالى عن الشوق وأيضاً لم ينسبه إلى المرتبة الثانية لبراءتها عن القوة وإنما أثبته لمراتب الموجودات الأخرى[2].

وبعد أن عرفت لموضوع الفيض عند ابن سينا، يتبادر إلى الذهن تساؤل وهو ألا يعد اعترافنا للعقول المفارقة بما فيها العقل العاشر أي العقل الفعال بصفة الإبداع شركاً بالله تعالى، وبذلك

(1) ابن سينا، الإشارات ج4 ص 282، 784، 785.
(2) الطوسي، شرح الإشارات ص 783، 787.

نعترف بطائفة من الآلهة الصغيرة التي تشارك الله كالتي قال بها أفلاطون؟.

يجيب ابن سينا عن ذلك، بأن الله هو المبدع الأول وإن إبداع العقول لا يتم إلا بقضاء الله، لأن كل منها لا يبدع العقل الذي تحته إلا بتعلقه للذات الإلهية، ولا يبدع الفلك الذي يليه إلا بتعقله لذاته.

بيد أن هذه الإجابة من ابن سينا تثير الدهشة، فهل مجرد التعقل الإلهي أو التأمل يحدث وجود أي أنه يؤدي إلى فيضان العقل الأول، ثم تعقل الأول يؤدي إلى فيضان العقل الثاني، وهكذا إلى العقل العاشر إننا لا نجد مبرراً عقلياً حول هذه النقطة، فأجابه ابن سينا إذن لا تقنع للرد على السؤال المطروح.

وإذا كان العالم كما يقول ابن سينا قد وجد عن طريق الفيض فما هي طبيعة هذا الصدور؟ أهو فيض على سبيل القصد أم على سبيل الطبع، أم ماذا.

يبين ابن سينا أن هذا الفيض لا يكون على سبيل القصد، لأنه إذا قصد الأول شيئاً غيره صار هذا الشيء أعلى مرتبة منه في الوجود، والمقصود أسمى كمالاً من القاصد، والخالق إذا قصد وجود الكون عنه أدى ذلك إلى كثرة في ذاته، وأيضاً هذا الفيض ليس على سبيل الطبع، أي ليس من ضرورة عمياء، إذ كيف يعقل أن يكون العالم صادراً عن الإله من غير أن يكون له به معرفة ورضى، فالفيض إذن لا يكون بالقصد ولا بالطبع بل هو فيض رضى معقول.

يبين ابن سينا ذلك في قوله: «لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد، وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع فالأول راض بفيضان الكل عنه[1].

وإذا كان الفيض عند ابن سينا ومن قبله الفارابي يقف عند العقل العاشر فهذا مبعث تساؤل إذ لماذا يتوقف الفيض عند العقل العاشر، لما لم نقل بعقل بعدة، أو نقف عند العقل التاسع مثلاً، وما هي الحكمة في الوقوف عند هذا العقل؟ وأيضاً لماذا أخذ الشيخ الرئيس بهذا التدرج الهرمي في شأن ترتيب الموجودات لماذا فكرة الأفضل والأشرف، إذ أن بيانه لمراتب الموجودات يجعلها مرتبة بناء على هذه الفكرة أعني بها فكرة الأفضل والأشرف وهذه الفكرة وهي التي لم ينطق عنها صراحة إلا أنها كامنة وراء هذا الترتيب[2].

بالنسبة للإجابة على السؤال الأول فنجد ابن سينا يعلل توقف الفيض عند العقل العاشر ذلك بأنه إذا ألزمت الكثرة عن العقول فبسبب ما فيها من الكثرة وهذا لا يستمر ليشمل العقل العاشر، لأن هذه العقول ليست متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً[3].

لكن يحس ابن سينا بتهافت هذا التعليل فنجده يضع تعليلاً

---

(1) ابن سينا، النجاة ص 448، 449.
(2) د. عاطف العراقي، ثورة العقل ص 116.
(3) ابن سينا، النجاة ص 455.

أكثر إقناعاً من السابق، نجده في رسالة السعادة إذ يقول: «إن الأجسام تمتنع عن قبول الفيض الإلهي لدخولها في الصور المتضادة والكثافة البدنية والبعد عن الاعتدال[1].

ومن ثم يمكن القول بأن الفيض توقف عند العقل العاشر تفادياً لمخالطة عالم الكون والفساد.

أما بالنسبة للتساؤل عن التدرج الهرمي الذي اتبعه ابن سينا، فإنه لمن المثير للدهشة حقاً هذه السلسلة من العقول التي قال بها ابن سينا وإن كنا نجد بعض الآراء التي تبرر ذلك بالقول بوجود دوافع وأسباب قادته إلى الأخذ بهذه النظرية فمنها أسباب دينية وأسباب سياسية.

أما عن الأسباب الدينية فتنقسم إلى: القرآن الكريم والسنة وحياة الصحابة ففي القرآن تقرير صريح بأن الله وحده هو الخالق نجد ذلك في قوله تعالى: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون[2] بل إن العالم السماوي ليس سواء عند الله، بل مقسماً إلى درجات، وتصور القرآن للموجودات رأس فالسماء ليست واحدة بل سبع سموات متدرجة في العلو إحداهن فوق الأخرى، وأعلاهن السماء السابعة، ثم بعد السماء يكون العرش، والملائكة أقل من عرش الرحمن في المرتبة، بدليل صعودهم إلى الله تعالى، وهبوطهم إلى الأرض، وعلى المستوى الإنساني فالله فضل أمه

(1) ابن سينا، الرسالة السعادة ص 14، 15.
(2) سورة يس آية 82.

على أمه، قال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾[1].

إذن فمسألة الأفضل والمفضول وترتيب الموجودات لها وجوداً في كتاب الله تعالى.

هذا التدرج الهرمي نجده أيضاً من خلال معراج الرسول عليه السلام إلى السموات، بالإضافة إلى تفضيل الصحابة، بعضهم على بعض، فمنزلة أبي بكر، أفضل من منزلة عمر بن الخطاب في الرتبة.

وفي الحديث القدسي نجده يوضح منزلة العقل، ويبين مكانتها، فيقول رب العزة: «أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعز منك ولا أكرم منك، منك أعطي، وبك آخذ، وبك أثيب، وبك أعاقب».

فللعقل إذن مكانته ومنزلته المقدسة التي نجدها في الحديث القدسي[2] فقول الفلاسفة في التدرج الهرمي للموجودات لم ينشأ من فراغ ديني كذلك من الناحية السياسية، وفي نظام الدولة الإسلامية نجد ما يوحي بهذا التدرج وفكرة الأفضل والأشرف، فالخليفة يعتلي العرش، ثم يليه الوزراء، والجنود ثم عامة الشعب، هكذا نجد التدرج في الحياة السياسية.

---

(1) سورة آل عمران آية 110.
(2) د. سامي النشار، د. سعاد عبد الرزاق، التفكير الفلسفي في الإسلام ص 44 أيضاً شخصيات ومذاهب فلسفية د. عثمان أمين ص 67.

ثانياً: موقف الغزالي من الفيض

وجدير بنا بعد أن تكلمنا عن نظرية الفيض عند ابن سينا، أن نبين الاتجاه الآخر الذي وقف منها موقفاً نقدياً، إذ أن القول بالفيض قد واجه هجوماً عنيفاً سواء من بعض الفلاسفة، أو من الأئمة، أو من فيلسوف التاريخ ابن خلدون.

فقد نقد القول بالفيض، أول من نقدها في المشرق العربي، وقبل قول ابن سينا بها الفيلسوف العربي الكندي، إذ أنه وجدها تعد نظرية متهافتة لا تؤدي إلى حل، بل إنها في ذاتها تعد مشكلة، ومن المشرق أيضاً نجد الغزالي قد هاجم أصحاب القول بالفيض هجوماً عنيفاً ولا سيما الشيخ الرئيس.

فقد بينت آنفاً أن الشيخ الرئيس قد قال بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وآخذه مبدأ تمسك به وأقام عليه قوله بالفيض، فيذهب إلى أننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنان لأدى هذا إلى الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين، لأن الاثنينية من جهة الفعل تؤدي إلى الاثنينية من جهة الفاعل، والفعال الأول يعد

واحداً ومن هنا فلا محال للقول بصدور الكثرة مباشرة عنه[1]، فابن سينا حاول بهذا المبدأ أن يبقى صدور الكثرة عن الله تعالى.

هذا القول قوبل بالنقد من جانب الغزالي وقد خصص في كتابه (تهافت الفلاسفة) نقداً لهذا القول فنجده قد عرض لرأي ابن سينا في الفيض فقال: «لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد، والمبدأ الأول واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم، والعالم بجملته ليس صادراً عن الله تعالى بغير واسطة، بل الصادر عنه موجود واحد، وهو أول المخلوقات وهو عقل مجرد أي هو جوهر قائم بنفسه غير متحيز، يعرف نفسه بنفسه، ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك، ثم يصدر منه ثالث، ومن الثالث رابع، وتكثر الموجودات بالتوسط[2].

وإذا كان ابن سينا قد قال بهذا المبدأ فذلك ليؤكد تنزيه الله وينفي عنه الكثرة إلا أن الغزالي يذهب إلى القول بأن هذا المبدأ غير صحيح إذ أن العالم مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون فعلاً لله بموجب هذا المبدأ الذي تمسك به الشيخ الرئيس، أو أن هذا المبدأ يؤدي، إلى القول بعدم وجود شيء مركب في العالم، ولكن هذا مخالف للواقع إذ أننا نجد ما هو مركب فهذا القول تحكمات وظلمات فوق ظلمات وهذا ما نجده في قول الغزالي إذ يقول: ما ذكر تموه (يقصد به ابن سينا) تحكمات وهي على

(1) د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص 219.
(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 143.

التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الإنسان في مقام رآه لاستدل به على سوء مزاجه، أو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل أنها ترهات لا تفيد غلبه الظنون(1).

بيد أن ابن سينا قد بين أن الكثرة لا تنشأ عن واجب الوجود بذاته إنما ترجع إلى العقل الأول إذ أن هذا العقل يدخل في ذاته الإمكان ومن هنا جاءت الكثرة منه كما سبق أن بينت آنفاً.

وإذا كان الغزالي ذهب إلى القول بأن هذه القضية (أعني بها أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) ليست ضرورية، فإنه لا يثبت بالبرهان كيف أنها غير ضرورية فهو بذلك لم يضع حلاً للمشكلة بل أقام مشكلة جديدة. فعندما ينقد هذه النظرية بإبطاله عنصر الضرورة التي تمسك به ابن سينا والفلاسفة فيبدأ بتساؤل هل هي ضرورية حقاً؟ هل هناك إجماع من الناس على ضرورتها؟ وإذا كانت ضرورية فما قولهم في القضايا التي ادعي أنا ضرورتها وأنتم لا تدعون ذلك؟.

أود أن أشير في النهاية إلى أن هجوم الغزالي ونقده لابن سينا يعد نقداً متهافتاً لا يحمل أي إقناعاً برهانياً، بل هو يستعير من الفلاسفة مصطلحاتهم ويستخدمها ويدور حولها دون أن يقدم بديلاً ومن هنا يتضح لنا الفارق الكبير بين نقد وهجوم الغزالي ونقد آخر بناء يهدم ليبني وهو المتمثل في نقد فيلسوف الأندلس ابن رشد.

---

(1) المصدر السابق ص 146.

ثالثاً: موقف ابن رشد من الفيض

إذا كنا قد بينا موقف الغزالي من القول بالفيض، فلا بد لنا أن نبين موقف فيلسوف المغرب العربي من القول بالفيض.

يتلخص الفيض عند الشيخ الرئيس ابن سينا بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وأول ما صدر عن الله هو العقل الأول، ثم تتوالى عملية الصدور فعن العقل الأول يصدر العقل الثاني ثم نفس ثم جرم السماء، ثم مواد العناصر الأربعة، أي عن طريق تعقل الله لذاته يصدر العقل الأول ويتوالى الصدور إلى أن نصل إلى العقل العاشر الذي يصدر عنه عالم العناصر هكذا بين ابن سينا كيفية وجود الموجودات.

فما هو موقف ابن رشد من هذا القول؟ هل وافق على القول بالفيض على النحو الذي ذهب إليه ابن سينا ليبين كيفية خلق العالم، أم أنه رفض هذا الاتجاه؟ وإذا كان قد رفضه فعلى أي أساس وما البديل الذي قدمه كل هذه الأسئلة تدور بخلدنا إذا ما تحدثنا عن المشكلة فابن رشد صاحب الاتجاه العقلي والنزعة

الأرسطية، ما موقفه وهو يمثل تياراً عقلياً صرفاً؟

قد لا نجد في تاريخ الفلسفة العربية فيلسوفاً نقد القول بالفيض أكثر من نقد الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، والواقع أن ابن رشد كان حريصاً على نقد بل دحض آراء الفلاسفة الذين قالوا بالفيض كالفارابي وابن سينا وكان هدفه من ذلك أساساً الرجوع إلى مذهب أرسطو، بالإضافة إلى أنه لا يجد مبرراً عقلياً واحداً يؤدي إلى القول بالفيض[1].

وبدأ ابن رشد موقفه بأن بين أن القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء من الفلاسفة حين كانوا يفضحون عن المبدأ الأول للعالم فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد، فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة، وذلك بعد أن بطل عندهم الرأي الأقدم من هذا وهو أن المبادئ الأولى اثنان: أحدهما للخير، والآخر للشر، وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة، إذ أن الموجودات تؤم غاية واحدة وهي التي تتمثل في النظام الموجود في الكون، لذلك يجب أن يكون موجد هذه الموجودات واحد[2].

ومن هنا يأتي تساؤل من أين تأتي الكثرة؟ وقد اختلفت التفسيرات حول وجود الكثرة فالبعض يرجعها إلى الهيولي،

(1) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص 201.
(2) ابن رشد، تهافت التهافت ص 297، 298.

والبعض الآخر يرجعها لما في العقل الأول من آلات، ومنهم من أرجعها للمتوسطات بين الأول والعالم كما فعل أفلاطون، وقد بينت آنفاً أن ابن سينا قد أرجع هذه الكثرة إلى الإمكان الموجود في هذه الواسطة التي بين الله والعالم وإن كان لم يقل بها صراحة وبشكل واضح ولكن يمكن أن يستشف من أقواله.

أما عن ابن رشد فلم يرفض القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فهو لم يرفض القول بالفيض أو الصدور على وجه العموم، ولكنه يرفض فهم الفارابي وابن سينا لها، إذ أنهم في رأيه لم يفهموها كما قال بها القدماء لذلك وجدنا ابن رشد حريصاً على نقد تفسير الشيخ الرئيس للفيض، كما كان حريصاً من قبل على نقد دليل الممكن والواجب عنده[1].

لقد كشف ابن رشد في نقده للقول بالفيض عند ابن سينا على إشكالات وتناقضات وقع فيها ابن سينا ومن قبله الفارابي، وأهم ما يميز نقد ابن رشد إنه يعد نقداً موضوعياً محايداً، ذو نزعة عقلية، فهو لا يهدم الرأي لمجرد الهدم، بل يضع البديل لما يهدم.

ويرى ابن رشد أن أهم الأسباب التي أوقعت ابن سينا في الخطأ بالنسبة للقول بالفيض، هو اعتقاده أن الفاعل في عالم الغيب كالفاعل في عالم الشهادة، لذا استحال أن يصدر عن ذلك العقل أكثر من وجود واحد، وفي ذلك ما فيه من تقصير عن إدراك حقيقة القدرة الإلهية وحد من مداها، فقد أقام مبدأ قياس الشاهد

(1) د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص 220.

على الغائب في هذه المسألة، فلم يفرق بين الله الفاعل لكل شيء وبين الفاعل المشاهد الذي لا يمكنه أن يفعل إلا مفعولاً واحداً، فيقول ابن رشد في ذلك: «أما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر الفارابي وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعولاً واحداً وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه، حتى اضطرهم الأمر أن يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية[1]».

فابن رشد وإن كان قد هدم هذا القول من جانب الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا، فإنه قال متبعاً في ذلك أرسطو طاليس أن الفاعل في الغائب يختلف تماماً عن الفاعل المشاهد، إذ أن الأول مطلق بينما الثاني مقيد محدود، وهذا ما يوضحه ابن رشد في قوله: «إن الفاعل الأول الذي في الغائب، فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول بهذا استدل أرسطو على أن الفاعل المعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة. أي من كونه يعقل كل شيء، كذلك استدل على العقل المنفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء[2]».

ويذهب ابن رشد إلى أن العالم لا يقوم وجوده إلا بارتباط

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت ص 301.
(2) المصدر السابق ص 302، 303.

بعضه مع بعض فوجوده تابع لهذا الارتباط، ومعنى الرباط معطي الوجود وهو في هذا تابع لأرسطو ومتأثر به يقول ابن رشد: «إن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة، وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض، فإن وجودها تابع لارتباطهما، وإذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط معطي الوجود، وإذا كان مرتبط بمعنى فيه واحد، والواحد الذي به يرتبط، إنما يلزم عن واحد هو معه، قائم بذاته فواجب أن يكون واحد مفرد قائماً بذاته، هذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود وجود ذلك الموجود ومن ثم تكون الكثرة، بهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، وقال إن العالم واحد، صدر عن واحد، صدر عن واحد، وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة، وسبب الكثرة من جهة أخرى[1].

ومن خلال أقوال ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» نستطيع أن نقول إنه على الرغم من نقده للفيض إلا أنه قال به، وبمعنى أوضح أقول إن ابن رشد قد رفض الفيض من خلال وجهة نظر المعلم الثاني (الفارابي) والشيخ الرئيس، أي من حيث قولهما بأن الله لا يصدر عنه إلا واحد، ومع ذلك نجده قد قبله من خلال قول أرسطو، أي من خلال القول بالفيض المباشر بدون واسطة، فيقول في ذلك، فبين أن ههنا موجوداً واحداً تفيض عنه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات، لأنها (الموجودات) كثيرة فإذن عن

(1) ابن رشد، تهافت التهافت ج ص 303، 304.

الواحد بما هو واحد وجب أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة أو كيفما شئت أن تقول، وهذا هو معنى قول أرسطو وذلك بخلاف من ظن أن الواحد لا يصدر عنه الأوحد[1].

ومن هنا يتبين لنا أن ابن رشد قد قال بالفيض[2]، ولكن بصورة مختلفة عن سابقيه من فلاسفة العرب، إذ أنه يرى أن جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة قد فاضت ووجدت عن المبدأ الأول وأن العالم وجد كله بقوة واحدة جعلها سارية فيه فصار بأسره شيئاً واحداً يؤم فعلاً واحداً، ولولا ذلك لما كان نظام وترتيب.



---

(1) المصدر السابق ص 304، 305.

(2) د. محمد يوسف موسى، الألوهية بين ابن سينا وابن رشد ص 297 مقاله في الكتاب الذهبي.

رابعاً: تعقيب

حقيقة: إن القول بالفيض يعد قولاً مستعاراً من مصادر أجنبية سواء كانت غنوصية أو أفلوطينية، وإن هذا القول لا يقنع العقل، إذ لا نجد مبرراً عقلياً في الإصرار على القول بأن الواحد يصدر عنه واحد فأين المبرر العقلي الذي دفع ابن سينا ومن قبله الفارابي على القول بهذا المبدأ، ولكن هذا لا يعني أنه لا بد من القول بأن الله يصدر عنه الكثرة ولكن قوله هذا لا يتفق مع ما قاله عن الصفات الإلهية[1]، ومع ذلك يمكن القول بأن الذي دفع ابن سينا إلى هذا القول إسرافه في تنزيه الله وإيماناً منه بالوحدانية المطلقة، فقد حاول أن يحل التناقض بين الواحد ووجود الكثرة عنه، وظن أن فكرة الفيض أو الصدور ستحفظ لله وحدانيته المطلقة.

تلك الوحدانية التي حرص عليها إلى اقصى درجة، فما يتنافى مع هذه الوحدة في نظره صدور الكثرة صدوراً مباشراً عن الواحد لذلك اعتبر القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا

(1) د. عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية ص 115، 116.

واحد قضية بديهية ومن المحال أن تصدر الكثرة عن الواحد، فترتب على ذلك دون قصد منه أن أصبحت فاعلية الله محصورة في أضيق الحدود إذ أنها لا تتعدى العقل الأول، وبذلك تصبح نظرية الله وصلته بالعالم صلة الشوق والغاية، فالكل يتطلع مشوقاً إليه تعالى، فالعقل من خلال تأمله وشوقه إليه يصدر عنه عقل، وهكذا إلى آخر العقول المعروفة عند فيلسوفنا.

وهناك رأي يذهب إلى القول بأن القول بالفيض قول ركيك ومضطرب لا تدعوا إليه الحاجة، بعد الذي قبله الشيخ الرئيس في مواضع أخرى بشأن تجلى الله لكل موجوداته وشوقها إليه، وتبدوا الهيات ابن سينا في غنى عنها، ودليل ذلك أنه نبه في أكثر من موضع أنه استمد هذه النظرية من الفلكيات والطبيعيات، فموضوع تلك النظرية ووظيفتها إنما في الطبيعيات كما هي عند أرسطو، أو الفلكيات عند بطليموس أو تكون في الرياضيات لا الإلهيات عند الشيخ الرئيس[1].

أود أن أشير إلى أن القول بالعقل الفعال الذي نجده عند ابن سينا قد يوحي بالتراخي، وترك الجانب العقلاني، فبدلاً من سعي الإنسان لمعرفة ما يحيط به، يترك ذلك منتظراً المعرفة الآتية بواسطة الفيض، أي أن نظرية المعرفة عن طريق الفيض والعقل الفعال ويصل إلى الحقيقة والمعرفة الكاملة، فإن هذا الصراع كان

(1) د. مدكور، مقدمة الشفاء ص 23، أيضاً د. الفندي، في مقالة الله والعالم في فلسفة ابن سينا ص 215.

في مدة محددة وفترة زمنية ماضية وهي فترة الرسالة النبوية، أي فترة اتصال العقل المستفاد بالعقل الفعال، أو النبي بالوحي، وبعد أن انتهت هذه الرسالة، أعني انتهى هذا الاتصال، فيترتب على ذلك انتهاء مهمة العقل المستفاد ومن ثم يترتب على هذا القول إنتهاء المعرفة وهذا باطل، بل ومحال.

ومهما يكن من أوجه النقد التي وجهت لابن سينا في قوله بالفيض سواء كان هذا النقد من جانب الغزالي أو من جانب ابن رشد أو من غيرهما من المفكرين، فإن الباحث لا يستطيع أن ينكر جهد ابن سينا في تقريب الشقة بين الله تعالى الذي (ليس كمثله شيء) والطبيعة من جهة، وعلى تقرير مبدأ اتصال الوجود أو تدرجه ثانية، لذلك اتجه إلى وضع هذه السلسلة من الوسائط بين الله والكون.



الفصل الرابع

علل الموجودات وتفسير الخير والشر

عند ابن سينا

- تمهيد
- أولاً: الجانب النقدي عند ابن سينا (نقد السابقين عليه)
- ثانياً: الجانب الإيجابي (العلل الأربعة عنده).
- ثالثا: تعقيب.
- رابعاً: البخت والاتفاق.
- خامساً: الخير والشر.

تمهيد

إن البحث عن مبادئ الموجودات وعللّها يرتبط ارتباطا وثيقا بالبحث في مشكلة الله والعالم عند ابن سينا[1]، ومبادئ الموجودات وعللّها تدخل في إطار فلسفة ابن سينا الطبيعية، إذ أنه في هذا الجانب من فلسفته يدرس بالإضافة إلى علل الموجودات

---

(1) احتلت الفلسفة الطبيعية مكانة بارزة في مذاهب متكلمي وفلاسفة الإسلام، وقد لا نخطئ القول إذا ذهبنا إلى أنه من الواجب على كل متكلم أو فيلسوف أن يرس قاعدة الوجود الطبيعي قبل أن يكتب حرفاً واحداً في مذهبه الفلسفي، إذ من المشكلات الأساسية التي تواجهها فلسفة الطبيعة وضع نظرية في العالم أو في الكون الطبيعي، ويعد ابن سينا واحداً من أبرز فلاسفة المشرق العربي الذين اهتموا بدراسة فكرة الطبيعة، وهذا الجانب من فلسفته قد تناوله بالدراسة المستفيضة الأستاذ الدكتور عاطف العراقي بعد أن كان هذا الجانب قد أغفل إغفالاً يكاد يكون تاماً من جانب أكثر الباحثين العرب والمستشرقين على السواء، وانظر د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، أيضاً محاضرات في الفلسفة ص 69.

ومبادئها، عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، أي عالم الكون والفساد، كذلك المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان والنفس بمراتبها المختلفة.

وأود أن أشير إلى أنني في هذا الفصل سوف أقتصر على دراسة علل الموجودات وغائيتها، وقبل أن أبدأ فيها لابد أولاً أن أبين ماذا نعني بالعلة؟.

كلمة علة في اللغة اليونانية تدل على الاتهام وارتكاب الإثم أو الجريمة، ومنها الصفة التي تدل على المسؤول، وفي اللغة اللاتينية تدل على السبب أي ما يحدث شيئاً[(1)]، والعلة عند الحكماء هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه[(2)].

ويعرفها ابن سينا بأنها كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجودها هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل، أما المعلول فهو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده[(3)].

ولفظة علة عند ابن سينا ترادف لفظة سبب وهذا يتضح من خلال استخدامه لهما بمعنى واحد، فتارة يقول أسباب الموجودات وأخرى يقول علل الموجودات[(4)]، ولقد تناول ابن سينا دراسة علل

(1) د. عبد الرحمن بدوي، مدخل إلى الفلسفة ص 108.
(2) الجرجاني، التعريفات.
(3) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعة (رسالة الحدود) ص 68.
(4) يذهب ابن سينا إلى القول بأن الموجود يقال إنه علة لموجود آخر عندما =

الموجودات الطبيعية في كثير من كتبه، إذ أن دراسة علل الموجودات ومبادئها تعد الجزء الأساسي والمحوري الذي تدور حوله أكثر أجزاء فلسفته الطبيعية[1].

وأهم هذه الدراسات تلك التي نجدها في كتابه السماع الطبيعي من الشفاء وأيضاً النجاة، ومن خلال هذه الدراسات نجد أنفسنا بإزاء أرسطو إذ أن ابن سينا قد نهج منهج المعلم الأول في هذا الموضوع، فأرسطو قد اهتم بنقد السابقين عليه الذين قصروا اهتمامهم على القول بعلة واحدة دون غيرها من العلل سواء كانت هذه العلة مادة أم صورية فنجده ينقد الطبيعيين الأوائل الذين ركزوا على العلة المادية للأشياء كذلك ينقد الفيثاغوريين الذين اهتموا اهتماماً كبيراً بالأعداد وأرجعوا كل شيء إلى العدد، وبهذا ركزوا على العلة الصورية، وأيضاً نقد هيرقليطس الذي نسب للنار دوراً مبالغاً فيه، وأنبادوقليس بمذهبه في الحب والكراهية فهما بذلك قد ركزا على العلة الفاعلية وحدها كذلك نقد سقراط الذي ركز على الغائية، فقد ذهب إلى تعليل كون الأشياء، على حالة ما دون غيرها[2]، ومن خلال نقده هذا صعد إلى القول بعلل أربعة

=

يكون هذا الأخير صادر عن الأول الذي سبق أن تحقق وجوده بالفعل ويسمى الموجود الأول علة والموجود الثاني معلولاً، ويعرف السبب بأنه كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجوده داخلاً في وجوده أو متحققاً به وجوده، (انظر عيون الحكمة ص 51، 52).

(1) E. Gilson: History of Christion Philosophy, P. 195- 196.

(2) د. عطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 152.

للموجود الطبيعي، وتتمثل في علة مادية وعلة صورية وعلى فاعلية وأخرى غائية، وهذا ما نجده عند ابن سينا[1] فمن خلال فلسفته الطبيعية نستطيع أن نميز بين جانبين إحداهم جانب نقدي أو سلبي، وفيه ينقد القائلين بعلة واحدة، والآخر إيجابي، ويتمثل في قوله بعلل أربعة، فابن سينا بهذا سائر على النهج الارسطي،

---

(1) يذهب ابن سينا إلى أن العلل أربع ويذكر هذا في منطق النجاة، أما في إلهيات النجاة فأنه يفرع عنها علتين أخريين فيصبح مجموعها جميعاً ستاً، ولكن يمكن القول بأن هاتين العلتين المضافتين ليستا علتين أساسيتين، بل علتين فرعيتين فقط، وهذه العلل الست هي:

1- هيولي للمركب.
2- صورة للمركب.
3- موضوع للعرض.
4- صورة للّهيولي.
5- فاعل.
6- غاية.

ثم يحاول ابن سينا بعد ذلك أن يدمج هذه العلل الست في أربعة فقط، فيقول: تشترك الهيولي للمركب والموضوع للعرض، بأنهما الشيء الذي فيه قوة وجود الشيء، وتشترك الصورة للمركب والصورة للّهيولي بأنه ما به يكون المعلول موجوداً بالفعل وغير مباين، فبذلك نجد أن الهيولي للمركب تشترك مع الموضوع للعرض، لأنهما معاً علتان بالقوة للشيء الذي يحدثانه، كذلك فإن صورة الجسم المركب تشترك مع الصورة للّهيولي لأنهما معا علتان بالفعل انظر النجاة ص 344، 345، الأب بولس «ابن سينا الفيلسوف» ص 66. وأيضاً تيسير شيخ الأرض «مدخل إلى فلسفة ابن سينا» ص 185، 186.

فكلاهما استفاد من نقد السابقين، بحيث تولد مذهبا هما من النظر في مذاهب سابقيهما ونقدهما لهم.

وسوف أعرض لموقف ابن سينا النقدي ثم الموقف الإيجابي لأبين رأيه في علل الموجودات، وذلك نظراً لارتباط ذلك ارتباطاً ضرورياً بمشكلة الله والعالم عند ابن سينا.



أولاً: الجانب النقدي عند ابن سينا

أشرت آنفاً أن لابن سينا موقفاً واضحاً من السابقين عليه، وهذا الموقف يتمثل في نقده لمذهبين، أحدهما مذهب الطبيعيين القائلين بالعلة المادية وحدها وعلى رأسهم أنطيفون، أما المذهب الآخر فهو مذهب القائلين بالعلة الصورية فقط وعلى رأسهم الفيثاغوريين.

أ- موقفه من القائلين بالعلة المادية:

أود أن أشير إلى أن ابن سينا قبل أن يبدأ في نقد أصحاب هذا المذهب بدأ أولاً بعرض مذهبهم، ويتلخص مذهبهم في رفضهم مراعاة أمر الصورة رفضاً كلياً، واعتقدوا أن المادة هي التي يجب أن تحصل وتعرف فإذا حصلت فما بعد ذلك أعراض ولو حق غير متناهية، لا تضبط، وربما احتج هؤلاء ببعض الصنايع وقايس بين الصناعة الطبيعية، وبين الصناعة المهنية، فقال: إن مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد وما عليه من صورته.

وبعد أن عرض ابن سينا لمذهبهم، بدأ في بيان فساده

وتناقضه إذ يرى أن موقفهم لا يؤدي إلى تعريفنا بخصائص الأشياء الطبيعية ونوعيتها التي هي صورها، إذ أن الموقف على الهيولي غير المصورة أعني بها المادة دون الصورة هو كالوقوف على شيء لا وجود له بالفعل، بل كأنه أمر بالقوة، ثم من أي الطرق يسلك إلى إدراكه، إذ قد عرض عن الصورة والأعراض صفحاً والصور والأعراض هي التي تؤدي بأذهاننا إلى معرفة الشيء وإدراكه فكيف يظن أن مستنبط الحديد غير مضطر إلى مراعاة أمر الصورة، إنه ظن فاسد فإن مستنبط الحديد ليس موضوع صناعته هو الحديد بل هو غاية في صناعته وموضوعه الأجسام المعدنية التي يكب عليها بالحفر والتذويب وفعله هو صورة صناعية، ثم تحصيل الحديد غاية صناعية وهو موضوع لصنايع أخرى أربابها لا يعنيهم مصادقة الحديد عن التصرف فيه بإعطائه صورة أو عرضاً"[1].

هكذا بين لنا ابن سينا أوجه النقد التي وجهها لهذا المذهب القائل بالعلة المادية دون النظر إلى العلة الصورية.

بيد أن هذا الموقف من جانب ابن سينا تشوبه بعض أوجه النقد ذلك لأنه بهذا الموقف أغفل الاتجاه العلمي الصحيح الذي يركز على دراسة المادة وخصائصها، كذلك فإن إدخاله عللاً أخرى فيه إفساد إلى حد ما بالاتجاه العلمي.

لكن هذا لا ينفي أن مذهب أنطيفون خاطئ من بعض زواياه ولكن كان يجدر بابن سينا بدلاً من متابعة أرسطو والتأثر بأفلاطون

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 46، 47.

إلى هذا الحد أن يبحث في موقف أنطيفون وما يمكن أن يستفاد منه في دراسة الطبيعة[1].

ب- موقفه من القائلين بالعلة الصورية:

أما المذهب الثاني الذي نقده ابن سينا فهو مذهب القائلين بالصورة فقط دون المادة، فيذهب إلى أنهم استخفوا بالمادة، كما استخف أنطيفون وأتابعه بالصورة، فأولئك الذين أسرفوا في جنبه إطراح المادة كما أولئك كانوا مسرفين في جنبه إطراح صورة[2] وقد علل أصحاب هذا المذهب موقفهم بأن المادة إنما وجدت لتظهر فيها الصورة بآثارها، بينما المقصود الأول هو الصورة، ومن أحاط علماً بالصورة فقد استغنى عن المادة.

ويبين ابن سينا فساد رأيهم بقوله كيف يستكمل علمنا بالصورة إذ لم يكن هذا من حالها متحققاً عندنا، أو كيف يكون هذا من حالها متحققاً من عندنا ونحن لا نلتفت إلى المادة، فالطبيعي مفتقر في براهينه، ومحتاج في استتمام صناعته إلى أن يكون محصلاً للإحاطة بالصورة والمادة جميعاً لكن الصورة تكسبه علماً بما هو به الشيء بالفعل، أكثر من المادة، والمادة تكسبه العلم بقوة وجودة في أكثر الأحوال، ومنهما جميعاً يستتم العلم بجوهر الشيء[3].

---

(1) د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 154.
(2) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 47.
(3) المصدر السابق ص 47، 48.

هكذا بين لنا ابن سينا أن الموقف الأول القائل بعلة مادية فقط فيه أسراف ولا يؤدي بنا إلى معرفة طبيعة الشيء، كذلك أصحاب الموقف الثاني الذي أطرح المادة جانباً وقال بالصورة، فهو يؤدي إلى تعذر البحث في العلوم الطبيعية التي تبحث في المادة والصورة.

وإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن كلاً من الفريقين أسرف في إطراح العلة الأخرى، بمعنى أن الطبيعيين أسرفوا في إطراح الصورة كذلك أصحاب الصورة أسرفوا في إطراح المادة واهتموا بالصورة، فإننا نجد الشيرازي يرى أن إسراف هؤلاء في إطراح المادة ليس كإسراف أولئك في إطراح الصورة، ويرى أن كل ما ذكروه لا يخلو من قوة، فافتقار ماهية الصورة إلى مادة معينة كما يقول ابن سينا ليس بمسلم به، ويعلل ذلك بأن ماهية الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة، فحاجة الصورة إلى مادة مشتركة هي بحسب تشخصات أفرادها ولوازم هوياتها، وأما بحسب مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك الماهية الصورية، فلا حاجة إلى مادة من المواد أصلاً، ويرى الشيرازي أن من أطرح المادة في تحصيل العلم بماهية كل من الأنواع الطبيعية، من حيث ماهيتها المطلقة المجردة عن الأشخاص الخارجية، لم يبعد عن الصواب كثيراً لأن معرفة الأشخاص المعينة بما هي أشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية، لأن مطالبها يجب أن تكون ثابتة غير متغيرة.

ويذهب إلى أن البحث في المادة هو بحث في الصورة، فيقول إن البحث في أحوال المادة الأولى وإنها بالقوة، وأنها

واحدة ومتعددة، قد يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثاً عن الصورة لا عن المادة بما هي مادة، فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال النوع[1].

هذا الموقف من جانب الشيرازي نجده مخالفاً لابن سينا، لأنه يركز على الصورة دون غيرها من العلل بل ويتجاهل المادة، بل يزيد على ذلك بإرجاع المادة إلى الصورة.

حقيقة إن المادة ليس لها تلك الأهمية التي نجدها للصورة لكن ليس معنى هذا أن نتجاهلها فالعلم يقوم عليها، ولكن يمكن أن يوجه إلى ابن سينا نقد بأنه لم يوضح لنا لِم قال بعلل أربعة ومن هنا كان الجانب النقدي عنده في هذا المجال ضيق النطاق[2].

هكذا أكون قد انتهيت من توضيح الجانب النقدي عند ابن سينا تجاه القائلين بعلة واحدة سواء كانت مادية أم صورية، ومن خلال موقفه النقدي يتبين لنا الجانب الإيجابي عنده.



(1) الشيرازي، الأسفار الأربعة ص 517.

(2) أيضاً د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية ص 152.

ثانياً : الجانب الإيجابي

لكي يدرس ابن سينا طبيعة الموجودات من كل زواياها، ذهب إلى تقسيم علل الموجودات إلى قسمين، القسم الأول يوضح فيه طبيعة الموجودات وتندرج تحته العلة المادية والعلة الصورية، أما القسم الثاني فيبحث في وجود الموجودات وفيه تدخل العلة الفاعلية والعلة الغائية أي أنه في القسم الأول يفسر لنا طبيعة الموجود من جهة ذاته، أي من خلال علّله الداخلية، أما القسم الثاني فيفسر فيه وجود الموجود من خلال عللة الخارجية، فالعلة إذن ما أن تكون متحدة مع المعلول أم لا، وفي الحالة الأولى إما أن تحقق العلة وجود المعلول في القوة وهذه هي العلة المادية، أو تحققه بالفعل وهذه هي العلة الصورية، أما في الحالة الثانية فإن العلة إما أن تكون هي التي بها وجد المعلول وهذه هي العلة الفاعلة، وإما أن تكون هي التي من أجلها وجد المعلول وهذه هي العلة الغائية.

فلكي نعرف الموجود حق المعرفة لا بد أن نبحث في أحوال علّله وعددها ومدى تأثير كل منها في وجود الجسم، ويذهب ابن

سينا إلى أن لكل كائن فاسد أو لكل واقع في الحركة، أو لكل ما هو مؤلف من مادة وصورة عللاً موجودة وأنها هذه الأربع لا غير، فأمر لا يتكلفه نظر الطبيعي، وهي إلى الإلهي، وأما تحقيق ماهيتها والدلالة على أصولها وضعاً فأمر لا يستغني عنه الطبيعي[1]».

معنى ذلك أننا نجد عند ابن سينا تداخلاً بين الموضوعات التي تناولها في فلسفته الطبيعية والتي تناولها في دراساته الميتافيزيقية[2] ولا أدل على ذلك من أنه حين بحث في العلة الفاعلية مثلاً تطرق إلى البحث في ممكن الوجود وواجب الوجود، وحين يبحث في علل الموجودات منظوراً إليها من جهة الحركة والسكون فإنه يبحث في العلة والمعلول من جهة أنها من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود، كذلك يتطرق في بحثه للعلل إلى دراسته قضية حدوث العالم وقدمه[3].

بيد أن هذا لا يعني أن هذا التداخل فيه خلط واضطراب، بل إنه يدل على ترابط فلسفته ككل، فدراساته الميتافيزيقية ترتبط بدراساته الطبيعية وهذا لا يؤخذ على فيلسوفنا، لكن هذا ليس موضوعنا، فابن سينا كما أشرت آنفاً بين علل الموجودات أربعة إذ يقول: «الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته، وقد يكون معلولاً في وجوده، ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 48.
(2) د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 152.
(3) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 257.

هو مثلث، وله حقيقة المثلثية، كأنهما علتاه المادية والصورية، وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه، ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءاً من حدها، وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي على فاعلية لعلية العلة الفاعلية[1] وبذلك يتبين لنا تقسيم ابن سينا للعلل، إلى علل لماهيته الشيء، وعلل لوجوده، أو بمعنى آخر أن للجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي مبادئ وله من حيث هو كائن بجوهر فاسد زيادة في المبادئ، فالمبادئ التي يحصل بها الجسمية منها ما هي أجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهويته وهي اثنان إحداهما المادة، وثانيهما الصورة، الأولى استعداد محض يسمى هيولي والثاني هو الصورة[2]، وسوف أبداً بدراسة علل الماهية والتي تبدأ بالعلة المادية ثم العلة الصورية.

1- العلة المادية:

تعد العلة المادية وجود الشيء بالقوة، فهي بمثابة الخشب من السرير، إذ أن السرير كامن بالقوة في الخشب الذي هو مادة السرير المبهمة، قبل أن تخرجه يد النجار من القوة إلى الفعل، فالعلة المادية أو العنصرية هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده، فهي العلة التي يلجأ إليها الفاعل لكي يكون فاعلاً، ودونها لا يمكن للشيء أن يكون، ولا أن

(1) ابن سينا، الإشارات ج3 ص 242.
(2) الشيرازي، الأسفار الأربعة ص 512.

يقبل الماهية التي يعطيه الفاعل إياها[1].

يرى ابن سينا أن المبادئ المادية تشترك في معنى وهي أنها في طبائعها حاملة لا صور غريبة عنها ومنها نسبة إلى المركب منها ومن تلك الماهيات، ولها نسبة إلى تلك الماهيات نفسها فمثلاً إن الجسم له نسبة إلى المركب أي إلى الأبيض، ونسبة إلى البسيط أي إلى البياض ونسبته إلى المركب نسبه عليه أبداً لأنه جزء من قوام المركب، والجزء في ذاته أقدم من الكل ومقوم لذاته، وأما نسبته إلى تلك الأمور فلا تعقل الأعلى أجسام ثلاثة، ويبين لنا ابن سينا تلك الأقسام الثلاثة وهي:

القسم الأول: إما أن لا يتقدمها في الوجود ولا يتأخر عنها، أي لا هي محتاجة إلى الأمر الآخر في التقويم، ولا ذلك الأمر محتاج إليها، وهذا القسم يوجب إضافة المعية، وليس ظاهر الوجود، وإذا كان له مثال فهو النفس والمادة الأولى إن اجتمعتا في تقويم الإنسان.

القسم الثاني: أن تكون المادة محتاجة إلى مثل ذلك الأمر في التقويم بالفعل والأمر يكون مقدماً عليها في الوجود الذاتي، كأن وجوده ليس متعلقاً بالمادة بل بمبادئ أخرى، ولكنه يلزمه إذا وجد أن يقوم مادتها ويحصل بالفعل.

القسم الثالث: أن تكون المادة متقدمة في ذاتها وحاصلة بالفعل وأقدم من ذلك الشيء، ويقوم ذلك الشيء وهذا الشيء هو

---

(1) تيسير شيخ الأرض، مدخل إلى فلسفة ابن سينا ص 184.

الـذي نسـميه عرضـاً بالتخصـيص، والقسـمان الأخيـران (الثـاني والثالـث) يوجـب إضـافة تقـدم وتـأخر لكـن فـي الأول منهمـا التقـدم لما في المادة، وفي الثاني منهما التقدم للمادة»[1].

وبعـد ذلـك يبـين لنـا ابـن سـينا أن المـادة لهـا أحـوال مختلفـة وهذه الأحوال مختلفة وهذه الأحوال تتوقف على الشيء المتكـون منها المادة فيقول:

«إن المادة قد تكفي وحدها في أن تكون هي الجزء المـادي لما هو ذو مادة، وذلك في صنف من الأشياء، وقد لا تكفي عـالم ينضم إليها مادة أخرى فتجتمع منها ومن الأخرى، كالمادة الواحـدة لتماميـة صـورة الشـيء وذلـك فـي صـنف مـن الأشـياء كالعقـاقير للمعجون، والكيموسات للبدن، وإذا كانت المادة إنما يحصل منهـا الشيء بأن يكون معها غيرها، فإما أن يكـون بحسـب الاجتمـاع فقـط كأشـخاص النـاس للعسـكرية والمنـازل للمدنيـة، وإمـا بحسـب الاجتمـاع والتركيـب معـاً كـاللبن والخشـب للبيـت، وإمـا بحسـب الاجتمـاع والتركيـب والاسـتحالة كالاسطقسـات لكائنـات، فـإن الاسطقسـات لا يكفـي نفـس اجتماعهـا ولا نفـس تركيبهـا بالتمـاس والتلاقـي لقبـول الشـكل لأن تكـون منهـا الكائنـات، بـل بـأن يفعـل بعضها في بعض وينفعل بعضـها مـن بعـض، وتسـتقر للجملة كيفية متشابهة تسمى مزاجاً فحينئذ تستعد للصورة النوعية، ولهذا ما كـان الترياق وما أشبهه إذا خلطت أخلاطه واجتمعت وتركبت لـم يكـن ترياقاً بعد، ولا له صورة الترياقية، إلى أن يأتي عليها مدة في مثلها

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 49، 50.

بفعل بعضها في بعض بكيفياتها، فتستقر لها كيفية واحدة كالمتشابهة في بعضها، فيصدر عنها فعل المشاركة، فإن صورتها الذاتية تكون ثابتة محفوظة، والأعراض التي بها يتفاعل التفاعل الاستحالي فيعتبر ويستحيل استحالة بأن ينتقص كل إفراط يكون في كل فرد منها إلى أن تستقر فيها كيفية الغالبات أنقص مما في الغالب[1].

فإذا كانت العلة المادية تمثل وجود الشيء بالقوة، فهي بذلك لا تكفي وحدها في تصور العلية بالنسبة للموجود، إذ أنها عليّة انفعال أي علية سلبية بل يجب أن يضاف إليها الاستعداد وتنسب إلى الفاعل والغاية ولهذا كان من الضروري بالنسبة لابن سينا دراسة بقية العلل حتى تكتمل نظرته إلى علل الموجودات[2].

والعلة التي سوف أبحثها الآن هي العلة الصورية التي بها تكتمل علل الموجودات من حيث ذاته، أي علل الماهية.

2- العلة الصورية:

أشرت آنفاً إلى أن الشيخ الرئيس نقد القائلين بعلة واحدة سواءً كانت مادية أو صورية، إذ لا بد من الجمع بين العلتين معاً لأنهما يمثلان علتا الموجود الداخلية أو بتعبير ابن سينا فإنهما علتا الماهية فالعلة الصورية بمثابة مبدأ الفاعلية أو الاستكمال، ولا شبهة في أن صورة الشيء أحق بأن تطلب من مادته لأجل تقرير

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 50، 51.
(2) د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 157.

ماهيته ومنها يكون الشيء هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها بالقوة[1]، ذلك لأنه إذا كان الفعل يتعلق بالمادة من جهة أنه فيها وأنها بالقوة قابلة له كالنجارة في السرير فإنه يتعلق بالصورة من جهة أنه يفيدها ويحصلها كالشكل والتأليف بالنسبة للسرير[2]، فالعلة الصورية هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء ويكون بها بالفعل[3].

والعلة الصورة تقال على نواح شتى، يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وجداني، أو بالتركيب، حتى تكون الحركات والأعراض صوراً ويقال صورة لما تتقوم به المادة بالفعل، فلا تكون حينئذ الجواهر العقلية والأعراض صوراً، ويقال صورة لما تكمل به المادة، وإن لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصورة وما يتحرك بها إليها بالطبع، ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها، ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك، وتكون كلية الكلى صورة للأجزاء أيضاً، والصورة قد تكون ناقصة كالحركة وقد تكون تامة كالتربيع والتدوير[4].

ومن هنا أقول إن أهمية الصورة ترجع إلى أنها تقوم العلة المادية فهناك علاقة وثيقة بين العلتين المادية والصورية، فكلاهما

---

(1) الشيرازي، الأسفار الأربعة ص 516.
(2) د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 157.
(3) ابن سينا: الشفاء ج 2 ص 257.
(4) ابن سينا: الشفاء ج 2 ص 282.

مكمل للآخر فلا وجود للمادة بدون الصورة ولا وجود للصورة بدون المادة، فهما متلازمتان، وتوهم مادة بمعزل عن الصورة خرج بها من عالم الوجود الفعلي وإن كانت المادة أنقص العلل اهتماماً[1].

فالمادة والصورة لا تفصلان إلا في الذهن، أما في الواقع فإن العملية ليست ممكنة، إذ أن كلاً منهما لا يوجد واقعياً إلا بوجود الآخر لأن الوجود هو ثمرة لاجتماعهما ولأن المادة هي مبدأ قابل بالقوة، والصورة مبدأ فاعل بالفعل، فالمادة والصورة تقابلان في الواقع الجنسي والفصل النوعي، لذا فإن الصورة تلعب بالنسبة للمادة نفس الدور الذي يلعبه الفصل النوعي بالنسبة للجنس، أي إن الصورة هي عنصر تشخيصي يميز النوع عن غيره[2].

فبالصورة يقوم الجوهر بالفعل، أما الهيولي فهي معدومة مما يقبل الجوهرية بالقوة إذ لا يلزم لوجود كل هيولي جوهر ما وجودة بالفعل ولأجل ذلك قيل أنه جوهر بنوع قوة والهيولي دائماً مفتقرة

---

(1) د. مدكور، مقدمة الشفاء ص 13، ولقد ذهب القديس توما الأكويني إلى نفس الفكرة وعرضها بأسلوب واضح حيث يقول إن المادة هي علة الصورة من جهة أن الصورة لا توجد إلا في المادة وكذا الصورة علة المادة من جهة أن المادة لا وجود لها بالفعل إلا بالصورة كل من المادة والصورة تقال بالقياس إلى الآخر وكلتاهما نسبتها إلى المركب نسبة الجزء إلى الكل، انظر الأب بولس «ابن سينا الفيلسوف» ص 65.

(2) د. غسان فنيانس، فلسفة الوجود عند ابن سينا، مقالة في مجلة التراث العربي ص 79.

إلى الصورة، يقول ابن سينا: «اعلم أن الهيولي مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة»، فالصورة الهيولانية تحل في المادة وتمنحها الوجود الفعلي، أما الصورة المفارقة فهي مجردة تماماً عن المادة ومثلها الأعراض والحركات والأجناس والأنواع وسائر الخصائص وحتى الصناعة فمن حيث أنها تحل في ذهن الصانع يجوز أن تعتبر صورة بالنسبة إلى موضوعها[1] والصورة لا تتقدم بالزمان البتة بل بالرتبة والشرف لأن القابل أبداً مستفيد والفاعل مفيد[2].

ولفرط نقصان المادة في وجودها في ذاتها، خالية عن الصورة فيكون في طبيعتها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور أن تكون لها مناسبة ما إليها بالنقص والتمام والضعف والشدة كأنها رسم فيها، وظل وخيال من الصور، وتكون الصورة هي التي يكمل الجوهر المادي لوجودها جوهراً بالفعل بعد ما كان بالقوة.

لذلك نجد الهيولي في حالة عشق دائم للصورة، إذ أنها لا تستطيع أن توجد بدونها وهذا ما يوضحه ابن سينا في رسالة العشق فيقول: «أما الهيولي فلديمومة نزاعها إلى الصورة مفقودة وولوعها بها موجودة، ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة أخرى إشفاقاً من ملازمة العدم المطلق، إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق، والهيولي مقر العدم فالهيولي كالمرأة اللائمة الزميمة

(1) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 202.
(2) الشهرستاني، الملل والنحل ج2 ص 177.

المشفقة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطت ذمائمها بالكم[1].

ومن هنا يكمن القول بأنه ينبغي أن يوضع للجسم بما هو جسم طبيعي مبدأين قريبين ذاتيين إحداهما هيولي والآخر صورة[2].

هكذا درس ابن سينا علل الموجودات من جهة طبيعتها، إذ أن سبب الشيء لا يخرج عن أمرين، إما أن يكون داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده، أو لا يكون، الأمر الأول يدل على القول بالهيولي والصورة، فإذا كان داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده، فإما أن يكون الجزء الذي لا يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل بل بالقوة فقط، وهذه هي العلة المادية، أو يكون الجزء الذي وجوده إنما هو صيرورته بالفعل، وهذه هي العلة الصورية[3].

بقي بعد ذلك دراسة علل الموجود من حيث وجوده وهي تنقسم إلى علتين علة فاعلية وأخرى غائية، ودراسة ابن سينا للعلة الفاعلة والعلة الغائية ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية، إذ أن ابن سينا كثيراً ما يتطرق في دراسته لهما إلى بحث موضوعات تدخل في مجال الإلهيات، لذلك نجده يفصل كثيراً في دراسة لهما، فدراسته لممكن الوجود وواجب الوجود ودراسته لنظرية

---

(1) ابن سينا، العشق ص 6، 7.
(2) الشيرازي، الأسفار الأربعة ص 512.
(3) الشيرازي، شرح الشفاء ص 224.

الفيض وربطه بين ذلك وبين المطالب الدينية والكلامية، كل ذلك له علاقة بدراسته لعلل الموجودات[1].

3- العلة الفاعلة:

تعد العلة الفاعلة إحدى علل وجود الشيء، فالعلة الفاعلة هي ما تكون مؤثرة في المعلول موجودة له كالنجار الذي يصنع السرير[2]، أي أنه يقصد بالعلة الفاعلة العلة التي تنتج وجوداً متميزاً عن ذاتها أو التي تفعل في مادة دفعة واحدة، أو على علة دفعات بالحركة وبوساطة موجودات أخرى، يتضح من هذا وجود نوعين من العلل الفاعلية، النوع الأول مستخدم في علوم ما بعد الطبيعة، والنوع الثاني مستخدم في العلوم الطبيعية.

ويرى ابن سينا أن الفاعل في الأمور الطبيعية يقال بمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر، وهذه الحركة هي الخروج من قوة إلى فعل في مادة، وهذا المبدأ يكون سبباً لا حالة غيره وتحريكه عن قوة إلى فعل، فالطبيب إذا عالج نفسه فإنه مبدأ حركة في آخر بأنه آخر، لأنه إنما يحرك العليل، والعليل غير الطبيب من جهة ما هو عليل، وهو إنما يعالج من جهة ما هو هو، أعني من جهة ما هو طبيب، وأما تعالجه وقبوله العلاج وتحركه بالعلاج، فليس من جهة ما هو طبيب، بل من جهة ما هو عليل[3].

---

(1) د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 160، 161.
(2) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج 2 ص 95.
(3) الشيرازي، شرح الشفاء ص 223.

ومن هنا نلاحظ اختلاف المقصود من العلة الفاعلية عند الفلاسفة الإلهين منه عند الطبيعيين، إذ أن الفلاسفة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعني الطبيعيون، فلا تفيد وجوداً غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ الحركة[1].

ويوضح ابن سينا أحكام العلة الفاعلية بأنه إذا كانت هذه العلة تعرف بمبدأ الحركة فإنه يقسمها قسمين، مهيء ومتمم، باعتبارهما من مبادئ الحركة، أي إنهما يخرجان الشيء من القوة إلى الفعل، وهذا يتضح من تفسيره لهما ثم يضيف لهما لفظتين أخريين هما، المشير والمعين ويفسرهما أيضاً باعتبارهما من مبادئ الحركة فيقول:

«مبدأ الحركة إما مهيء، وإما متمم، والمهيء هو الذي يصلح المادة كمحرك النطفة في الحالات المعدة، والمتمم هو الذي يعطي الصورة، ولا شك أن المهيء مبدأ حركة، والمتمم أيضاً هو مبدأ الحركة، لأنه الخروج بالحقيقة من القوة إلى الفعل أيضاً، وقد يعد المعين والمشير في مبادئ الحركة أما المعين فيشبه أن يكون جزءاً من مبدأ الحركة، كأن مبدأ الحركة جملة الأصل والمعين، إلا أن الفرق بين المعين والأصل، إن الأصل يحرك لغاية له، والمعين يحرك لغاية ليس له بل للأصل، أو لغاية ليست نفس غاية الأصل الحاصلة بالتحريك بل غاية أخرى كشكر أو أجر أوبر، وأما المشير

(1) الشيرازي، شرح الشفاء ص 223.

فهو مبدأ الحركة بتوسط فإنه سبب الصورة النفسانية التي هي مبدأ المبدأ، هو الفاعل بحسب الأمور الطبيعية»[1].

وأود أن أشير إلى أن للعلة الفاعلة علاقة وثيقة بغيرها من العلل الأخرى إذ أن العلة الموجودة للشيء الذي له علل مقومة للماهية، على لبعض تلك العلل، كالصورة، أو لجميعها في الوجود، وهي علة الجمع بينهما[2].

فالعلة الموجودة أو الفاعلة تكون بمثابة علة للصورة وحدها أو علة للجمع بين المادة والصورة، إذ لا بد من وجود المبدأ الفاعلي، فالمادة وحدها لا تكفي في وجود الشيء لأنها لا تصير مادة بالفعل إلا بسبب العلة الموجودة، إذ يكفي أن يكون في المادة الاستعداد والملاقة للقوة الفاعلية فمن ثم أقول إن العلة الفاعلة هي علة الجميع بين المادة والصورة أي إنها علة للمركب.

كذلك نجد ارتباطاً وثيقاً بين العلة الفاعلية والعلة الغائية باعتبارهما علتا وجود الشيء، فالعلة الغائية تعد علة في ماهيتها لعلية العلة الفاعلية بالفعل ومعلولة في وجودها للعلة الفاعلية إذ أن العلة الفاعلية إنما تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية، ولولا أن حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك لما كان التحريك لأجله[3] فالمبدأ الفاعلي سبب للغاية.

---

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 49.
(2) ابن سينا، الإشارات ص 443.
(3) الرازي، شرح الإشارات ص 193، 194.

وستظهر أهمية العلة الفاعلية أيضاً من خلال دراسة العلة الرابعة وأعني بها العلة الغائية.

4- العلة الغائية:

اهتم ابن سينا بدراسة العلة الغائية اهتماماً كبيراً باعتبارها العلة الرابعة التي بها تكتمل علل الموجودات، إذ أن الغاية من الشيء تعد علة، فالغاية هي علة المادة التي تختار من أجل هذه الغاية وليست هي علة للغاية، كما أنها تعد المبدأ الذي يعين الفعل ويدفع إليه، والذي يمكن أن يوجد في تعريف الأشياء وتصورها ذاتياً[1].

وتعد العلة الغائية مكملة للعلة الفاعلة، فالعلة الغائية هي الهدف الذي ترمي إليه العلة في إبرازها الفعل إلى الوجود، وقد أضفى ابن سينا عليها من صفات السمو والكمال إلى الحد الذي اختفت معه العلل الثلاث الأخرى، فقد لعبت هذه العلة دوراً كبيراً في فلسفة ابن سينا الطبيعية والإلهية على السواء، إلى الحد الذي يصعب معه الفصل بينهما[2].

وفي هذا الموضع سوف أدرسها من خلال موضوعين إحداهما على أنها علة من علل الموجودات الطبيعية، أما الموضوع الثاني فسوف أدرسها من خلال نقد ابن سينا للقائلين بالاتفاق

(1) د. عاطف العراقي، الفلسفة عند ابن سينا، ص 164.
(2) المرجع السابق ص 74.

والمصادفة ومن خلال هذا النقد يثبت الغائية بالنسبة للموجودات.

ويعرف ابن سينا العلة الغائية بأنها «المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي»[1]، فالعلة الغائية سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل في الهيولي، وسبب ومعلول في وجودها لتلك الصورة، فما يربط العلة الفاعلية بالعلة الغائية مسألة البداية والنهاية، فالصورة الإنسانية مثلاً تعد غاية إذا نظرنا إلى انتهاء الحركة وهي الصورة التي في الابن، وتعد علة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي الصورة التي في الأب[2].

ويوضح ابن سينا علاقة العلة الغائية بغيرها من العلل الأخرى وخاصة العلة الفاعلية باعتبارهما معاً يمثلان العلتين الخارجتين للشيء فيقول:

«الفاعل سبب للغاية وكيف لا يكون كذلك والفاعل هو الذي يحصل الغاية موجودة، والغاية سبب للفاعل، إذ أن الفاعل يفعل لأجلها وإلا لما كان يفعل، فالغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً، والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية، ولا لماهية الغاية في نفسها، ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الأعيان، ثم الفاعل والغاية كأنهما مبدآن غير قريبين من المركب المعلول فإن الفاعل إما أن يكون مهيأ للمادة فيكون سبباً لإيجاد المادة القريبة من

---

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 52.
(2) المصدر السابق ص 54، أيضاً:

S.AF man: Avicenna. P. 112.

المعلول، لا سبباً قريباً من المعلول أو يكون معطيا للصورة فيكون سبباً لإيجاد الصورة القريبة[1] فالغاية علة لكون الفاعل علة الكون الذي هو علة لوجود الصورة التي هي علة لوجود المركب[2].

فالفعل دليل على أن الفاعل له غاية وبتحديد الغاية يتحدد الفعل، ولولا ذلك لصار كل شيء بالمصادفة والاتفاق[3]، فالغاية علة لأن يصير الفاعل فاعلاً، فإن علة الثلاثية في شيئيتها هي ثلاث وحدات وأما علة وجودها فشيء آخر هو علة وجود الوحدات[4] فالعلة الغائية هي العلة التي لأجلها يحصل وجود الشيء[5]، فلا شبه إذن في أن كلاً من الفاعل والغاية للشيء أولى بالاهتمام به لتحقيق وجود ذلك الشيء من مادته[6].

والعلة الغائية مقابلة للعلة الفاعلية، والفرق بينهما أن العلة الفاعلة متقدمة على المعلول بالزمان، على حين أن الغاية متأخرة في الوجود عن الوسيلة، وإن كانت متقدمة عليها في التصور، فهي علة تمامية، لا يمكن تحقيقها بالفعل إلا بعلل فاعلة[7].

وإذا كان الشيخ الرئيس قد أوضح العلاقة بين العلة الغائية

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 53.
(2) ابن سينا، النجاة ص 343.
(3) د. عاطف العراقي، الفلسفة عند ابن سينا، ص 166.
(4) ابن سينا، التعليقات ص 128.
(5) ابن سينا، الشفاء ج2، ص 292.
(6) الشيرازي، الأسفار الأربعة ص 516.
(7) د. جميل صليبا، القاموس الفلسفي ج 2 ص 120.

والعلة الفاعلية باعتبارهما علتا الموجود الخارجتين، فإنه أيضاً أوضح لنا العلاقة بينهما وبين علتا الشيء الذاتيتين، أعني بهما، العلة المادية والعلة الصورية، فيذهب ابن سينا إلى أن العلة الغائية سبب لوجود العلل الأخرى، وهي سابقة عليها في الذهن وهي كذلك أسبق من حيث التعريف لأنها داخلة في تعريف العلل الأخرى فهي علة العلل، ويوضح ذلك بقوله: «وكل علة فإنها من حيث هي تلك الغلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية في شيئيتها سبب لأن تكون سائر العلل موجودة بالفعل عللاً، والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللاً بالفعل[1] فهي إذن علة لسائر العلل في أن تكون عللاً، مثل أن تكون فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية.

وإذا كان الشيخ الرئيس يرجع العلل الثلاث إلى العلة الغائية فإنه بذلك يبتعد عن أرسطو الذي يرد العلل إلى العلة الصورية، فالفاعل عند أرسطو إنما يفعل على حسب صورته، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء فإذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها، أما الغاية فإنها مرسومة في صورة المحرك يقصد إليها، وفي صورة المتحرك يوجه إليها، وفي صورة المتحرك يوجه إليها وبذلك يقسم العلل إلى طائفتين: علة مادية، والعلل الثلاث الأخرى مختصرة في الصورة أو الطبيعية التي بها يكون الشيء ما هو، ويتحرك ويسكن[2]، وطبيعي أن يعتد ابن سينا

(1) ابن سينا، الشفاء ج2، ص 292.
(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 138.

كفيلسوف مسلم بالغائية اعتداداً أوضح من فيلسوف اليونان لأن عالمه كله يخضع للمبدأ الأول غاية الغاية، وهو أشبه ما يكون بمملكة الغايات كما يقول كانتْ[1].

ويشير ابن سينا إلى أن البعض أنكر حقيقة هذه العلة فقالوا إن الغاية من الأعراض اللازمة بطبيعة الأجسام، وكان يجب أن يكون البحث عنها في العلم الطبيعي لا العلم الكلي، وحيث يكون البحث في أعراض الأجسام المتحركة والساكنة، أو البحوث عنه في العلوم هو الأعراض اللازمة لذلك العلم الموضوع، والعلوم الكلية والتعليمات ليس فيها حركة، والغاية إنما هي للحركة، ونعني بها ما يتحرك إليه شيء.

ويرد ابن سينا على هذا الاعتراض بأن الغاية ليست هي غاية حركة، كما ليس النظر في الفاعل على أنه مبدأ حركة، فليست كل غاية غاية حركة ولا كل فاعل مبدأ حركة، ولو كانت الغاية موجودة في علم مخصص أيضاً فليس النظر فيها نظراً مخصصاً، وإنما ننظر فيها على أنها كيفية كان حكمها لو كانت عامة، والبعض الآخر ينكرها وذلك إما على أساس أن كلاً من العلل لا بد لها من علة، أو لأن كل ما يجري في العالم إنما يجري بحكم الصدفة لا غير[2]، لكن الأحداث التي تجري صدفة ليست عارضة إطلاقاً والهوى في الأفعال الإرادية لا يخلو من غرض قد يقترن بخير ما إما خيالياً وإما عقلياً يتجه نحو الفاعل بإرادته، أو يهدف

(1) د. مدكور، مقدمة الشفاء ص 18.

(2) ابن سينا، التعليقات ص 129.

إلى ما هو خارج عن الفاعل، ثم إن تسلسل العلل الغائية إلى غير نهاية لا ينفي حقيقتها لأنه ينبغي لنا لدى اعتبار العلة الغائية أن نميز بين وجود الفرد وإمكانية استمرار السلسلة إلى غير نهاية كشرط له، فوجود الفرد من حيث غاية الطبيعة القصوى هو من قبيل المصادفات والأعراض[1].



(1) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 203.

ثالثاً: تعقيب

من خلال عرض رأى ابن سينا في العلل يتبين لنا أن العلل والمعلولات عنده نوجد متحدة كتلة واحدة، وكل علة مكملة للأخرى، ولا يمكن أن تقوم إحداها مقام الأخرى، إذ أن لكل علة دورها في التأثير، ولكن على اختلاف في درجة تأثير كل واحد منهما، فالغائية تؤثر في العلة الفاعلة من جهة اتجاه الفعل، والفاعلية تؤثر في الغائية من جهة وجود الفعل الذي بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية وهاتان العلتان الوجوديتان يرتبطان بالعلتين المادية والصورية التي تكونان ماهية الشيء وطبيعته[1].

وأود أن أشير إلى أنه إذا كانت هناك ثمة علاقة بين العلل فمن الضروري أن تكون هناك علاقة بين العلة والمعلول، ومن الضروري أن أبينها وكما يقول ابن سينا أن العلة مبدأ، والمبدأ كل ما يكون قد استتم له وجود في نفسه، إما عن ذاته وإما عن غيره،

---

(1) د. عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص 93.
أيضاً الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 167.

ثم يحصل عنه وجود شيء آخر يتقوم به هو المعلول، ومن هنا يمكن القول إن هناك علاقة ما بين العلة والمعلول، وهذه العلاقة لا تتخذ شكلاً واحداً، بل أشكالاً مختلفة، ففي العلة المادية نجد العلاقة بين العلة والمعلول، إما علاقة جزء بكل، أو علاقة كل بكل، حينما تكون علاقة جزء بكل تكون العلاقة بين الهيولي والمركب، ويكون المعلول بالقوة مثل الخشب والسرير أما حينما تكون العلاقة كل بكل، تكون بين الموضوع والعرض وتنعت العلة بالمعلول مثل الخشب واللون الأبيض وحينما تكون العلة الصورية فإن العلاقة أيضاً بين العلة والمعلول إما أن تكون علاقة جزء بكل، أو علاقة كل بكل ولكنها على نحو مخالف من حيث القوة والنعت، فحينما تكون علاقة جزء بكل تكون العلاقة بين الصورة والمركب، ويكون المعلول بالفعل مع ملاقاة العلة لذات المعلول مثل الشكل والتأليف للسرير، وحينما تكون العلاقة كل بكل تكون العلاقة بين الصورة والهيولي وينعت المعلول بالعلة مع ملاقاة العلة لذات المعلول، مثل الكرسي والخشب وحينما تكون العلة فاعلة فإن علاقة العلة بالمعلول تكون بين الفاعل وما ينتج عن فعله، ويكون المعلول بالفعل مع مبانيه العلة للمعلول، مثل البناء والبيت، أما العلة الغائية فإن العلاقة تكون بين الغاية وتحققها بالفعل، ويكون المعلول بالفعل مع مباينة العلة للمعلول مثل البيت والسكن[1].

---

(1) ابن سينا، النجاة، ص 343، 345 أيضاً تيسير شيخ الأرض، مدخل لفلسفة ابن سينا ص 191.

وقد واجهت نظرية العلية نقداً، فكان ينظر إليها على أنها شيء، وهذا خطأ إذ أنها رابطة أو علاقة بين شيئين، وكانوا يتصورون الموجود على أنه مجرد ماهية، غير فعالة[1]، مع أن الموجود في جوهره فعال، وقد وجه إليها الغزالي نقداً ولكن نقده كان له دوافع حقيقية غير الظاهرة، إذ أن تطبيق مبدأ العلية في السمعيات سيحيل تحقيق المعجزات ويتضح من قوله: من استقرأ عجائب العالم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء[2].

وأود أن أشير إلى أن الشيخ الرئيس قد أعطى للنظرية الأرسيطية في العلية أهمية كبرى، إنه يعالجها بأسلوبه المنطقي بشكل متوافق مع هدفه الأسمى ألا وهو البحث عن أول ضمن إطار الموجودات، إن النقطة الأصلية في بحثة معتمدة على كون العلل متعلقة بالعلة الغائية، وبالتالي متناهية في تسلسلها، وينتهي تسلسل العلل إلى علة غير معلولة وغير واجبة بغيرها، هذه العلة ضرورية بذاتها وأبدية وهي العلة الفاعلة للعلل الفاعلة هي العلة الغائية أي الله تعالى.



(1) د. عبد الرحمن بدوي، مدخل إلى الفلسفة ص 112.
(2) د. سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص 165.

رابعاً: البخت والاتفاق

بعد دراسة موضوع علل الموجودات الطبيعية عند ابن سينا، كان من الضروري البحث في موضوع آخر يرتبط به ارتباطاً وثيقاً، هذا الموضوع هو البخت والاتفاق وقد بين ابن سينا ضرورة النظر في البخت والاتفاق، وما يكون من تلقاء نفسه فقد ظُن بها أنها من الأسباب، فهل هي في الأسباب أو ليست في الأسباب[1].

يمكننا القول إن كلاً من موضوع العلل وموضوع البخت والاتفاق كلاهما على طرفي نقيض، فإذا كان الأول يثبت أن لكل

---

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 60.
يقال إن الاتفاق والبخت علة، والاتفاق والبخت واحد، إلا أن البخت أخص، يطلق على الأمور الإنسانية أي تلك التي تتعلق بالاختيار ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية، أي تلك التي تصدر عن الجماد والحيوان والطفل وهم جميعاً عاطلون من الاختيار فلا يقال للحجارة التي يشيد بها الهيكل أنها سعيدة الحظ بالقياس إلى التي توطأ بالأقدم إلا مجازاً فهذا اتفاق. (انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية) ص 139.

شيء سبباً، فإن الثاني يثبت أنه لا يوجد قانون ولا نظام، وكل شيء يحدث مصادفة، وقد اختلف قدماء الفلاسفة في أمر البخت والاتفاق وإلى أي مدى يكون تأثيره وكما تأثر ابن سينا في دراسته لعلل الموجودات بأرسطو أيضاً نجده في دراسته للبحث والاتفاق لبس ثوباً أرسطياً إذ يمكن أن نميز عنده بين جانبين في هذه الدراسة جانب سلبي أو نقدي وفيه ينقد السابقين عليه المنكرين للبخت والاتفاق والمعظمين له على السواء، ثم جانب إيجابي، ويتضح فيه موقف من هذا الموضوع.

بادئ ذي بدء أقول إن نقد ابن سينا للسابقين ما هو إلا مقدمة يصعد منها إلى إثبات الغائية والعناية في عالم الطبيعة، وأن الأمور لا تحدث مصادفة وإلا فلِمَ لا تنبت حبة قمح سنبلة شعير ولم لا تولد شجرة مركبة من تين وزيتون.

موقفه من المنكرين للبخت:

ذهبت طائفة من القدماء إلى إنكار أن يكون للبخت والاتفاق معنى في الوجود بل إنهم حاولوا تبرير موقفهم، وتوضيح ما يظن البعض أنه بخت، يوضح ذلك ابن سينا في السماع الطبيعي فيقول: «ففرقة أنكرت أن يكون للبخت والاتفاق مدخلاً في العلل بل أنكرت أن يكون لهما معنى في الوجود البتة، وقالت أنه من المحال أن تجد للأشياء أسباباً موجبة ونشاهدها فنعدل عنها ونعزلها عن أن تكون عللاً ونرتاد لها عللاً مجهولة من البخت والاتفاق، فإن الحافر بئراً إذا عثر على كنز جزم أهل الغباوة القول بأن البخت السعيد قد لحقه، وإن زلق فيه فانكسر رجله جزموا

القول بأن البخت الشقي قد لحقه، ولم يلحقه هناك بخت البتة، بل كان من يحفر إلى الدفين يناله، ومن يحيل إلى زلق في شغير يزلق عنه، ويقولون إن فلاناً لما خرج إلى السوق ليقعد في دكانه لمح غريماً له فظفر بحقه، فذلك من فعل البخت وليس كذلك، بل لأنه قد توجه إلى مكان به غريمه، وله حس بصر فرآه، قالوا: وليس وإن كان غايته في خروجه غير هذه الغاية، يجب أن لا يكون الخروج إلى السوق سبباً حقيقياً للظفر بالغريم، فإنه يجوز أن يكون لفعل واحد غايات شتى[1].

وأود أن أشير إلى أن موقف هذه الطائفة يعد موقفاً عقلياً ومنطقياً فإذا كانت هذه الطائفة أنكرت البخت وقالت بأن لكل شيء سبباً ولا يوجد شيء يمكن أن نقول إنه يحدث بالاتفاق والبخت، فالشيء الواحد يمكن أن يكون له أكثر من غاية فإذا كانت هذه وجهة نظرهم وهي تعد وجهة نظر علمية منطقية، فهل هي صحيحة من وجهة نظر الشيخ الرئيس، وما هو موقفه منها[2].

ويرى ابن سينا أن موقف هذه الطائفة المنكرة للبخت يعد موقفاً خاطئاً، وأن أصحابه مسرفين في أمر إطراح البخت، ويبين ذلك بقوله إن هذا المذهب المبطل للاتفاق المحتج بأن كل شيء يوجد له سبب معلوم ولا نضطر إلى اختلاف سبب هو الاتفاق، فإن احتجاجه ليس ينتج المطلوب لأنه ليس إذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود، بل كان السبب الموجب للشيء الذي

---

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 60.

(2) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 60.

لا توجبه على الدوام أو الأكثر هو السبب الاتفاقي نفسه من حيث هو كذلك.

أما قوله إنه قد يكون لشيء واحد غايات كثيرة معاً، فإن المغالطة فيه لاشتراك الاسم في الغاية، فإن الغاية تقال لما ينتهي إليه الشيء كيف كان، ويقال لما يقصد بالفعل، والمقصود بالحركة الطبيعية محدود، والمقصود بالإرادة أيضاً محدود، ونحن نعني بالعناية الذاتية ههنا هذا.

وقوله إنه ليس يجب أن تصير الغاية غير غاية الجعل حتى إذا جعل الظفر بالغريم غاية صار الأمر غير بختي، وإن جعل الوصول إلى الدكان غاية صار الأمر بختاً، فإن الجواب عنه، إن قوله إن الجعل لا يغير الحال في هذا الباب هو غير مسلم، إذ أن الجعل يجعل الأمر في أحدهما أكثر وفي الآخر أقلياً، فإن الشاعر بمقام الغريم الخارج إليه ليظفر به من حيث هو كذلك فإنه غالباً ما يظهر به، والعكس صحيح فإن كان الجعل المختلف يختلف له حكم الأمر في أكثريته وغير أكثريته فكذلك يختلف له حكم الأمر في أنه اتفاقي أو غير اتفاقي[1].

هكذا نقد ابن سينا الطائفة المنكرة للبخت والاتفاق وإن كان غير محق في هذا النقد الذي وجهه إليها فموقف هذه الطائفة يعد موقفاً عقلياً ومنطقياً خالياً من الخرافات والأمور المبهمة التي يستند إليها البعض في تفسير وجود الأشياء.

---

(1) المصدر السابق ص 67، 68.

موقفه من المعظمين للبخت:

أما الطائفة الثانية التي نالت سهام نقد الشيخ الرئيس، فهي فرقة تقف على الطرف النقيض من الفرقة السابقة، فإذا كانت الطائفة الأولى أنكرت البخت إنكاراً تاماً، فإن الطائفة الثانية عظمت من شأنه وبالغت في ذلك، حتى أرجعت إلى الاتفاق كل الظواهر التي نشاهدها في السماء وفي العالم، بمعنى أن الاتفاق أدى إلى دوران العالم وحركته، ومنه تركبت الأشياء وانفصلت بعضها عن بعض، حتى أدى إلى النظام الذي نراه[1].

وقد تشعبت هذه الطائفة إلى ثلاث فرق، اجتمعت جميعها في تعظيم أمر البخت وإن اختلفت في أشياء بسيطة.

الفرقة الأولى: جعلت البخت سبباً يترفع عن العقل البشري إذ أن هذا العقل لا يستطيع أن يدركه، وكما يقول ابن سينا أن هذه الفرقة ترى «أن البخت سبباً إلهي مستور، يرتفع عن أن تدركه العقول، حتى أن بعض من يرى رأى هذا القائل أحل البخت محل الشيء الذي يتقرب إليه أو إلى الله تعالى بعبادته وأمر فبنى له هيكل، واتخذ باسمه صنماً يعبد على نحو ما تعبد عليه الأصنام[2].

الفرقة الثانية: يتزعمها ديمقراطس، وتذهب هذه الفرقة إلى أن العالم يتكون عن طريق الاتفاق، فهي كما يقول ابن سينا

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 61.
(2) د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 171.

«قدمت البخت من وجه على الأسباب الطبيعية، فجعلت كون العالم بالبخت وهذا هو ديمقراطس وشيعته فإنهم يرون أن مبادئ الكل هي أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ولعدمها الخلاء، وأنها غير متناهية بالعدد، ومثبوتة في خلاء غير متناهي القدر، وأن جوهرها في طباعة متشاكل، وبأشكالها مختلف، وأنها دائمة الحركة في الخلاء، فيتفق أن يتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة فيكون منه عالم[1].

أما الفرقة الثالثة: فيرأسها أنباد وقليس، وذهبت إلى أن الكائنات متكونة من المبادئ الأسطقسية، ولكن عن طريق الاتفاق، فهذه الفرقة لم تقدم على أن تجعل العالم بكليته كائناً بالاتفاق، ولكنها جعلت الكائنات متكونة عن المبادئ الأسطقسية بالاتفاق، فما اتفق إن كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل، وما اتفق إن لم يكن كذلك لم ينسل، وأنه قد كان في ابتداء النشوء ربما تتولد حيوانات مختلطة الأعضاء من أنواع مختلفة، وكأن يكون حينئذ حيوان نصفه أيل ونصفه عنزة، وإن أعضاء الحيوان ليست هي على ما هي عليه من المقادير والخلق والكيفيات لأغراض بل اتفقت كذلك[2].

هذه هي آراء الفرق الثلاثة من الطائفة الثانية التي عظمت أمر البخت والاتفاق وجعلت له مكانة تفوق العقل البشري، بل جعلته أمراً إلهياً، فما موقف ابن سينا منها؟.

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 61.
(2) المصدر السابق ص 61، 62.

الفرقة الأولى لم يتخذ ابن سينا منها موقفاً نقدياً، بل تجاهلها من نقده ويرجع ذلك إلى أن ما ذهبت إليه من أمر البخت لا يدخل في أي مناقشة لأنه لا يخاطب أي عقل، بل أنها كما زعمت بأنه أمر يفوق العقل البشري عن أن يدركه.

أما الفرقة الثانية، والتي يتزعمها ديمقراطس والتي تذهب إلى أن العالم يتكون بالاتفاق، وأن الكائنات تكون بالطبيعة فينقدها ابن سينا ويبين فساد ما ذهبت إليه في نقطتين.

الأولى: أنها جعلت العالم بالاتفاق في الوقت الذي يكون فيه الاتفاق أحدث من الطبيعة والإرادة، وقد بين ذلك من خلال توضيحه لماهية الاتفاق، فقال بأنه غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي بل أو قسري، والقسر ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، فإنه سيظهر أنه لا يستمر قسر على قسر إلى غير النهاية فتكون الطبيعة والإرادة ذاتهما أقدم من الاتفاق، فيكون السبب الأول للعالم طبيعة أو إرادة[1].

أما النقطة الثانية التي ركز عليها ابن سينا، فهي ما يذهب إليه ديمقريطس من أن الأجرام يراها صلبة ومتفقة الجواهر مختلفة بالأشكال ومتحركة بذاتها في الخلاء إذا اجتمعت وتماست، ولا قوة عنده ولا صورة إلا الشكل فقط، فإن اجتماعها ومقتضى أشكالها لا يلصق بعضها ببعض بل يجوز لها الانفصال واستمرار حركتها التي لها بذاتها، فيجب لذاتها أن تتحرك فتنفصل ولا يبقى

(1) المصدر السابق ص 68.

لها الاتصال ولو كان الأمر كذلك لما وجدت السماء مستمرة الوجود على هيئة واحدة في إرصاد متتابعة بين طرفي زمان طويل[1].

وإذا كان الشيخ الرئيس قد وجه نقداً لهذه الفرقة فكما يقول أستاذنا الدكتور عاطف العراقي بأن نقده لم يكن نقداً جوهرياً، بل إنه يطوف حول المذهب دون أن يتغلغل فيه، إذ أن نقد ابن سينا ينصب على تركيب العالم لا في أمور العالم، هل هي بالاتفاق، أم بغيره.

بالإضافة إلى أن ابن سينا قد غفل عن الجوانب العلمية في هذا الرأي وانساق إلى الدخول في تصور ميتافيزيقي للعالم لا تصور علمي، فهو ينقد فكرة الانفصال لكي يتم له القول بأن السماء دائمة الوجود على هيئة واحدة.

فيمكن القول إذن إن ابن سينا في بعض زوايا نقده غير محق ولكن هذا لا يعني أن مذهب ديمقريطس صحيح، ولكن كان يجب على ابن سينا كفيلسوف أن يتفهم هذا المذهب جيداً، ويبين الجوانب التي يمكن أن تستفاد من هذا المذهب[2] إذ أن فكرة الاتفاق التي قال بها ديمقريطس تعد كما يقول أينشتين تصوراً عبقرياً، بل تعد أدخل في مجال العلم أكثر من التفسير الغائي الذي صبغ به ابن سينا وأستاذه أرسطو تفسيراتهما الطبيعية حتى استحالت إلى مجموعة من التصورات الميتافيزيقية والقيم

---

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 68.
(2) د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 173.

الأخلاقية تكلفت بتقديم صورة جميلة أمامنا للكون، ولكن هذه الصورة رسمتها ريشة فنان لا عالم لذلك لم تقدم من بعض جوانبها تفسيراً علمياً دقيقاً لهذا الكون[1].

أما نقده للفرقة الثالثة والتي يتزعمها أنباد وقليس فيعرض أولاً لمذهبهم الذي يقولون فيه بأن الطبيعة تفعل أفعالها دون أن يكون لها غرض ولا غاية، فمثلاً أن الثنايا ليست حادة لتقطع، ولا الأضراس عريضة لتطحن، بل اتفق إن كانت المادة تجتمع على هذه الصورة، واتفق إن كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء، فاستفاد الشخص بذلك[2] ويعلل هذا الفريق ما ذهبوا إليه بأن الطبيعة ليس لها روية، أي ليس لها غاية، ولو كانت الطبيعة تفعل لأجل شيء لما كانت التشويهات والزوائد والموت في الطبيعة البتة، فإن هذه الأحوال ليست بقصد، ولكن يتفق أن تكون المادة بحالها تتبعها هذه الأحوال[3]، بل أرجعوا الأمور الطبيعية إلى الاتفاق، فالمطر مثلاً إذا كان البعض يذهب إلى أنه لمصلحة مالكي يسقى أرضاً مثلاً، أي أن الأمطار بذلك تكون مقصودة في الطبيعة فيردون على ذلك بأنها تسبب أيضاً مفاسد كثيرة، فكيف إذن نقول إنها كانت مرتبة لغاية، أضف إلى ذلك أن الطبيعة الواحدة تختلف أفعالها لاختلاف المواد فكيف تكون فاعله لأجل شيء فالحرارة مثلاً تحل شيئاً كالشمع وتعقد شيئاً كالبيض

(1) المرجع السابق ص 397.
(2) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 69.
(3) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 69.

والملح، وأيضاً الحرارة تفعل الأحراق لأجل شيء، بل إنما يلزمها ذلك بالضرورة لأن المادة بحال يجب فيها عند مماسة الحار الاحتراق، فكذلك حكم سائر القوى الطبيعية[1].

بعد أن عرض ابن سينا مذهب أنباد وقليس وشيعته في أمر الاتفاق والبخت اتجه بعد ذلك إلى نقد هذا الموقف المعظم لأمر البخت، ويدور نقده لهم من خلال تمييزه بين الغاية والضرورة كذلك من خلال تفرقته بين الأمر الأكثري والأقلي والمتساوي، ويصعد ابن سينا من ذلك كله إلى إثبات الغائية في الطبيعة، ومن هنا يمكننا القول بأن الغاية كانت مسيطرة على ابن سينا في كل ردوده ونقده للسابقين عليه، إذ أن عنده فكرة وهي الغائية يحاول جاهداً إثباتها حتى ولو تغاضى عن بعض الجوانب التي قد تكون هامة عند السابقين عليه فقد نقد القول بالاتفاق.

وقدم على ذلك كثيراً من الشواهد التي تؤيد موقفه فإذا كانوا قد ذهبوا إلى الجزئيات تكون بالاتفاق وخلطوا الاتفاق بالضرورة، فحصول المادة بالاتفاق، أما الصورة فبالضرورة، أما ابن سينا فيرى أن هناك غاية فيقول:

«الأمور ليست باتفاق بل بأمر توجبه الطبيعة وتستدعيه قوة، فإنه ليس البيت إنما رسب فيه الحجر وطفا الخشب لأن الحجر أثقل، والخشب أخف، بل هناك صفة صانع لم يصلح لها إلا أن تكون بسبب مواد ما تفعله هذه النسبة، فجاء بها على هذه النسبة كذلك البقعة الواحدة، إذا سقط فيها حبة برة أنبتت سنبلة برة أو

(1) المصدر السابق ص 69.

حبة شعير أنبتت سنبلة شعير، ويستحيل أن يقال إن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر البرة، والتربة التي فيها فتحركها ليس لذاتها والحركات التي لذاتها معلومة فيجب أن يكون تحركها إنما هو لجذب قوة مستكينة في الحبة، أي إأن هناك قوى فاعلة فإن كان الصالح لهما أجزاء واحدة فقط سقطت الضرورة المنسوبة إلى المادة، ويرجع الأمر إلى أن الصورة طارئة على المادة من مصدر يخصها بتلك الصورة ويفعل ذلك إما بطريقة دائمة أو بطريقة أكثرية وهذا ما يعنيه ابن سينا بالغاية في الأمور الطبيعية»[1].

فالغاية في الأمور الطبيعية تعني أن تحريك الطبيعة للمادة إنما يقصد فيها، وهي إما بطريقة أكثرية أو دائمة، أي أن الغاية في الأمور الطبيعية إنما يستند إلى تفرقته بين الأمر الأكثري والأمر الدائم، فهذه التفرقة أساسية عنده لإثبات الغائية التي يسعى إليها، فهو يرى أن الأمور منها ما هو دائم ومنها ما هو أكثر الأمر أي أكثري مثال أن النار تحرق الحطب إذا لاقته وإن الخارج من بيته إلى بستانه في أكثر الأمر يصل إليه، ومنها ما ليس دائماً ولا في أكثر الأمر، والأمور التي تكون في أكثر الأمر هي التي لا تكون في أقل الأمر مكونها إذا كانت لا تخلو إما أن يكون عن أطراد في طبيعة السبب إليها وحده، أو لا يكون كذلك، فإن لم يكن كذلك فإما أن يحتاج السبب إلى قرين من سبب أو شريك أو زوال مانع، أو لا يحتاج، فإن لم يكن كذلك ولم يحتج السبب إلى قرين،

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 70.

فليس كونها عن السبب أولى من لا كونها، فالدائم لا يعارضه معارض البتة، والأكثري يعارضه معارض إن الأكثري يشرط دفع الموانع والعوارض واجب، وذلك في الأمور الطبيعية والأمور الإرادية أيضاً[1].

وعلى هذا يصح القول إن كلا من الدائم والأكثري لا يمكن أن يوجدا عن البخت والاتفاق، إذ كيف يوجدان عن البخت والاتفاق، وهما يوجدان إما بطريقة دائمة لا يجوز فيها التخلف، وإما بطريقة أكثرية يمكن أن تصبح دائمة واجبة لو أزيلت من طريقها الموانع.

أي تكون الأمور الدائمة لازمة وضرورية وبالذات، وتكون الأمور الأكثرية ذاتية وضرورية أيضاً لكن بشرط ألا يمنع على ذلك مانع أو عائق كالسحاب الكثيف، والكسوف بالنسبة للشمس في إنارتها للأرض، وعلى ذلك تجتمع في الدائم جميع القيود المعتبرة في عليتها، وأيضاً بالنسبة للأمر الأكثري فهو يعد دائماً أيضاً، ومن هنا يمكن القول بأن القول بالبخت والاتفاق على الصورة يعد قولاً خاطئاً، ويفرق ابن سينا أيضاً بين الأمر الأقلي والأمر المتساوي ويذهب إلى أن الشيء الواحد ممكن أن يكون أكثرياً بالقياس إلى شيء ما وقد يكون متساوياً بالقياس إلى شيء آخر، بل الأقلي إذا اشترطت فيه شرائط، واعتبرت أحوال صار واجباً، مثل أن يشترط أن المادة في كون كف الجنبين فضلت عن المصروف، منها إلى الأصابع الخمس، والقوة الإلهية الفائضة في

---

(1) المصدر السابق ص 62.

الأجسام صادفت استعداداً تاماً في مادة طبيعية لصورة مستحقة، وهي إذا صادفت ذلك لم تعطلها عنها، فيجب أن يتخلق أصبع زائدة، فيكون هذا الباب وإن كان هو أقلي الوجود، ونادراً بالقياس إلى الطبيعة، فليس أقلياً ونادراً بالقياس إلى الأسباب التي ذكرناها بل هو واجب[1].

ويستبعد ابن سينا الاتفاق من دائرة الأمور الدائمة والأكثرية أما الأمر المتساوي فيمكن أن يصبح أكثرياً بفعل الإرادة وبالتالي يخرج عن دائرة الاتفاق، فالاتفاق هو تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلاً بالعرض من حيث أنها لم تفعل لأجل هذا التقابل، فهو داخل في العلة الفاعلية مع هذا الفارق وهو أنه لما كانت العلة الفاعلية إما فكراً وإما طبيعية كان الاتفاق لاحقاً للفكر وللطبيعة لا سابقاً كما توهم بعض القدماء، لأنه علة عرضية لمعلولات يحدثها الفكر والطبيعة بالذات وما هو بالعرض فهو لاحق لما هو بالذات.

هو إذن علة غير معينة محجوبة عن الإنسان معارضة للعقل لأن العقل يعقل الأمور التي تقع دائماً أو في الأكثر لا الأمور الاستثنائية[2]، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الرئيس في تعريفه للاتفاق فيقول: «بأنه سبب من الأمور الطبيعية والإرادية بالعرض، ليس دائم الإيجاب ولا أكثري الإيجاب، وهو فيما يكون من أجل شيء وليس له سبب أو جبه بالذات، فالسبب الاتفاقي هو ما يؤدي إلى السبب بطريقة لا دائمة ولا أكثرية، والأسباب الاتفاية تكون من

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 63.
(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 139.

حيث يكون من أجل شيء، وهي أسباب فاعلية بالعرض.

والغايات غايات بالعرض، فهي داخلة في جملة الأسباب التي بالعرض[1].

وفي ختام الحديث عن علل الموجودات والبخت والاتفاق، أقول إن الشيخ الرئيس في حديثه عن العلل كان في ذهنه أولاً وقبل كل شيء العلة الغائية لذلك نجده قد رد جميع العلل إلى العلة الغائية، كذلك عندما نقد السابقين عليه القائلين بالبخت والاتفاق نجده يحاول في نقده أن يثبت الغائية في الأمور الطبيعية، وإن هذه الأمور في تحركها إنما تهدف إلى غاية تتوجه إليها إما بطريقة دائمة وإما بطريقة أكثرية.

ولكي أستكمل نظرية ابن سينا في الغاية كان لزاماً عليّ أن أبين نظريته في الخير والشر وكيف أنه قال بأن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة وفسر الشر الموجود في العالم على نحو يؤكد الغائية والعناية الإلهية وهذا ما سأوضحه الآن.



(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 65.

خامساً: الخير والشر

أشرت آنفاً أن الكون وما فيه من نظام محكم لا يمكن أن يصدر اتفاقاً وإنما هو وليد تدبير ونظام دقيق وهذه هي العناية التي حاول ابن سينا إثباتها، فهي علم الله بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن نظام وعلى أكمل وجه ممكن، وعناية الله ليست مجرد علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود وإنما هي حفظه وتوجيه نظام هذا الكون بإرادته، ولذلك قيل إن الله عقل وإرادة ومحبة، فالعناية هي إحاطة الله بالكل وإرادته لما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون كل شيء على أحسن نظام يحقق به غايته[1].

ولذلك يعرفها ابن سينا في التعليقات بأن الأول خير عاقل لذاته، عاشق لذاته، مبدأ لغيره، فهو مطلوب لذاته، وكل ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخير الذي هو ذاته، فالعناية صدور الخير عنه لذاته لا لغرض خارج عن ذاته، فالإرادة تكون له متجددة فذاته

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2 ص 110.

عناية وإذا كان ذاته عناية، وذاته مبدأ الموجودات، فعنايته بها تابعة لعنايته بذاته[1]، فيكفي في عنايته بالأشياء وجودها عنه.

وترتبط فكرة العناية بمشكلة هامة هي مشكلة الخير والشر، تلك المشكلة التي تعد من المشكلات الفكرية الهامة التي تطرح نفسها على العقل في كل عصر، فهي قديمة جديدة في وقت واحد، لأنها مشكلة الإنسان حيثما وجد، لذلك فقد عرضت لها جميع الأديان السماوية والمذاهب الفلسفية فليس غريباً إذن أن يهتم بها ابن سينا ويربطها بفكرة هامة جداً حاول جاهداً إثباتها وهي الغائية والعناية الإلهية فالعناية هي كون الأول عالماً بذاته، بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور،فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأديه إلى النظام بحسب الإمكان[2].

فالخير إذن تقتضيه ماهية الله، فالخير يصدر عنه ويفيض عنه وينتشر في الوجود، والموجودات متفاوتة في قبول الخير والكمال حسب تعلقها بالمادة، فكلما تباعد الشيء عن الهيولي كان الخير فيه وكلما دنا من الهيولي وصار في حيزها كان الخير فيه أقل[3] فالموجودات المجردة عن المادة كالعقول والنفوس والملائكة

---

(1) ابن سينا، التعليقات ص 157.

(2) ابن سينا، النجاة، ص 446، 447.

(3) عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب ص 194.

تقبل الخير ويكون استعدادها لقبوله أكثر بكثير من الموجودات المتعلقة بالمادة وهي الموجودات الأرضية إذ أن المادة تعوقها عن قبول الخير والكمال لذلك نجد الشيخ الرئيس يقول (بحسب الإمكان) فالموجود يقبل الخير والكمال حسب ما فيه من إمكان وإذا كان هذا الخير يفيض من الله على العقول المفارقة، ثم يفيض من العقول المفارقة على عالم الكون والفساد.

فمرد ذلك أن إله ابن سينا مبدع ومفيض الجود، وهو متجل لجميع الموجودات ولولا تجليه لم يكن وجود، ولم يكن خير، وهو راض عن فيضان الكل عنه لنظام الخير والوجود ويفرق ابن سينا بين معنى الخير ومعنى الجود إذ أن الشيء الواحد الحاصل في قابل إذا نسب إلى المنفعل كان خيراً وإذا نسب إلى الفاعل كان جوداً لأن قابل الشيء لا يسمى جواداً له، ومن أفاد غيره فائدة ليستعيض عنها بدلاً لم يكن جواداً بل كان معاملاً[1].

كذلك يفرق ابن سينا بين فعل الإنسان للخير وفعل الله له، ففعل الله أو عنايته ليست لغرض، فهو تعالى يترفع عن كل غرض، أما الإنسان فمثلاً مهما وصل فعله من درجة الترقي عن الحاجة،

---

(1) الشيرازي، شرح الشفاء، ص 261، يفرق أرسطو بين النافع والخير فالنافع يعد خيراً ثم إنه إن كانت في الخير وفي النافع مرسلة حروفاً وأصولاً فإن الخير هو الذي يختار من أجل نفسه، والذي يختار غيره من أجله والذي يتشوق إليه لكل من ذوي الحسن أو الفهم، فإن الفهم هو الذي يؤتي كل واحد من الناس العلم، وعلى حسب ما يؤتيه الفهم يكون الخير عنده (أرسطو- الخطابة ص 27).

أقول بالرغم من ذلك فهو متعلق بغرض حتى ولو فعله هو الإحسان، فهو متعلق بالثواب الذي سوف يناله، فهناك فرق بل وفرق كبير بين فعل الله وفعل الإنسان للخير ويوضح ذلك فيقول:

«إن قال قائل: إنما قد نفعل أفعالاً بلا غرض، ولا يكون لنا فيه نفع كالإحسان فكذلك يكون واجب الوجود، فإنا نريد الخير بالخير ليكون لنا اسم حسن أو ثواب أو يثنى هو أولي بأن يكون لنا من أن لا يكون بحسن يطلبه اختيارنا، أو نكون قد فعلنا أمراً أو واجباً، فعل الواجب فضيلة أو منقبة أو محمدة، إن لم نفعل ذلك الواجب لم يكن لنا ما يتبعه عن هذه الأشياء ولا يجوز أن يكون لواجب الوجود بذاته الذي هو تام أمر يجعله على صفة لم يكن عليها، إذ أن ذلك لا يليق به لا النقصان ولا التكميل، فاعل الخير لا ينفعل به»[1].

وإذا كانت عناية الله تحيط بالكل فهل هذا العالم في طبيعته خير يسير نحو الوئام والانسجام أم شر تضرب في جوانبه الفوضى؟

ذهب ابن سينا إلى أن كل كائن مهما كان حظه من التطور ينزع بفطرته إلى الوجود، وينفر من العدم، لا فرق في ذلك بين حي وغير حي، عاقل وغير عاقل أرضي أو سماوي، فالخير هو وجدان كل شيء كمالاته اللائقة أما الشر فهو ما به فقدان ذلك[2]،

---

(1) ابن سينا، التعليقات ص 19.
(2) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج1 ص 549.

فيقول ابن سينا في ذلك: «الخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده، وقد قال أيضاً خير لما كان نافعاً ومفيداً لكمالات الأشياء[1] فالكائنات إذن لا تنزع إلى الوجود أياً كان نوعه، وتنفر من العدم أياً كان نوعه، وإنما تنزع كل منها إلى وجود خاص به تتحقق به ماهيته أو كماله، كذلك تنفر من عدم خاص يحرمه صفة من صفات كماله الوجودي، ففي الكائنات جميعاً قوى كامنة تتعشق الوجود والظهور وتتكشف شيئاً فشيئاً حسبما تقتضيه طبائعها وفي كل مرحلة من مراحل تطورها تحصل لنفسها صفة من الصفات الوجودية فتقترب بذلك خطوة من كمالها، إذ أنها تنزع إليه وتعشقه كما يعشق الإنسان خيره الخاص به، فكأن في الوجود تيارين متضادين إحداهما متجه من فوق إلى تحت وهو تيار الجود.

والآخر متجه من تحت إلى فوق وهو تيار العشق، فالتيار الأول يتناقص بهبوطه من الملأ الأعلى إلى الأرض، والثاني يتزايد بصعوده من الأرض إلى السماء، وعلة الجود علة فاعلة، أما علة العشق فعلة غائية[2]، فطبيعة الجود هو أن يفيض على الوجود فيضاً ضرورياً معقولاً، كما أن من طبيعة العشق أن يتجه إلى مبدأ الكمال والخير اتجاهاً غائياً ذلك لأن كل هوية من الهويات تتشوق الكمال[3]، فالكائنات على اختلاف أنواعها وطبائعها تعشق الوجود

(1) ابن سينا، النجاة ص 373.
(2) د. جميل صليبا، الدراسات الفلسفية ص 140.
(3) ابن سينا، العشق ص 3.

وتنفر من العدم، ذلك لأن الوجود هو الخير، ولأن العدم هو الشر فيربط ابن سينا بين نظريته في الخير والشر وبين فكرة العشق ربطاً محكماً فالخير ليس معشوق كل موجود فحسب بل هو الشيء الوحيد المعشوق لذاته، وكل ما عداه يعشق من أجله.

فالخير بذاته معشوق ولولا ذلك لما نصب كل واحد مما يشتهي أو يتوخى أو يعمل عملاً غرضاً أمامه يتصور خيريته، فلولا أن الخيرية بذاتها معشوقة لما اقتصرت الهمم على إيثار الخير في جميع التصرفات، ولذلك فالخير عاشق للخير[1] فمن الضروري أن يوجد العشق في جميع الكائنات، أي في البسائط غير الحية وفي الصور النباتية والنفوس الحيوانية والنفوس الإنسانية فهي كلها تنزع إلى مباديها القريبة لتفيض عليها كمالاتها.

وقد تنزع النفوس الناطقة إلى أعلى من مبادئها القريبة حتى تصل إلى الله، والعشق مبدأ كل حركة في الوجود، فهو يعلل ملابسه المادة للصورة، وأيضاً يعلل أفعال النفوس الإنسانية وحركات الأفلاك السماوية، فالنفوس الإنسانية لا تحرك أجرامها الفلكية إلا لتنال من وراء ذلك كمالاً، فلولا عشقها للكمال لما حركت أفلاكها، فالخير بذاته معشوق والخير عاشق للخير[2] فالخير هو الذي يعشق بذاته، فالموجودات تتجه جميعها إلى منبع الخير الذي يعد على فاعلة وعلى غائية، فكلما ازدادت الخيرية زاد

---

(1) ابن سينا، العشق ص 4.

(2) د. جميل صليبا، الدراسات الفلسفية ص 140.

استحقاقه المعشوقية وزادت العاشقية للخير[1].

لكن هل معنى القول بأن كل كائن يتجه في مساره إلى عشق الخير لتحقيق كماله الذي ينشده، أقول هل معنى ذلك أن الموجودات عند ابن سينا تخضع لنظام الجبرية، فكل كائن في عالم ابن سينا مقيد مجبر جبراً أزلياً ولا يستطيع بأي حال التخلص من طبيعته هذه؟ وهل القول بالجبر يتفق مع تفاؤلية الشيخ الرئيس؟.

بادئ ذي بدء أقول إن جبرية ابن سينا ليست جبرية مادية، إذ أنه يفسح المجال في مذهبه للعناية الإلهية، والقائل بالعناية لا يمكن أن يكون لديه جبرية مادية فالعناية الإلهية تحفظ الكائنات وجودها وتمدها بالصور التي تحقق لها الكمال إذ أن الموجودات قاصرة عن أن تحقق كمالها بنفسها ومفتقرة إلى ما يحققه لها وذلك هو الموجود الكامل بالذات الذي يفيض الوجود عليها، ففكرة الجبرية تشتمل الله أيضاً فالله حصل الكمال الوجودي في ذاته لا يملك أن يبقى منطوياً على نفسه مانعاً خيره من أن يظهر خارجاً عنه، ويفيض على غيره حابساً لصفات جماله وجلاله، إذ الجواد لا يملك إلا أن يفيض عنه الخير إلى غيره، لذلك كان فيضان الخير من الله على الموجودات فيضاناً ضرورياً، قضت به طبيعته ولا دخل للإرادة فيه، لأن الإرادة اختيار بين أمرين، وليس أمام مبدأ الخير سوى أمر واحد هو التجلي بما عنده على عشاقه، وهذا القول لا يصدر إلا عن فيلسوف متفائل فللعناية الإلهية

(1) ابن سينا، العشق ص 5.

النصيب الأكبر في تدبير الموجودات على النحو الذي توجد عليه فهي التي غرزت عن طبائع الموجودات قواها، وثبت فيها الشوق الغريزي لإخراج هذه القوى إلى حيز الوجود، وهي التي تفيض على الموجودات ما لا يتناهى من الخير الذي هو الكمال الوجودي، فالعشق هو سر الوجود عند ابن سينا، ويتفاوت درجاته تبعاً لتنوع الموجودات[1].

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على إيمان ابن سينا، بالتفاؤل، واعتقاده أن الموجودات كلها سابحة في بحر من الخير كل منها ينال من الخير ما هو لائق به وموافق لطبيعته، وما دام العشق عاماً في الوجود فالعالم إذن يعمه الخير ويسوده.

وكما يقول ابن سينا، ليس في الإمكان أبدع مما كان[2]، فهل معنى ذلك أنه لا يوجد شر في العالم، لكن الواقع يؤكد وجود

---

(1) د. أبو العلا عفيفي، الحب والخير والجمال في فلسفة ابن سينا مقالة في مجلة الثقافة ص 14.

(2) قول ابن سينا «ليس في الإمكان أبدع مما كان» يذكرنا بقول الفيلسوف الألماني ليبنتز بأن الأمور كلها تجري على أحسن الوجوه في أفضل عالم ممكن ويذهب ليبنتز إلى أن هذا القول لا يعني عدم وجود شر في العالم فإن تصور عالم ليس فيه شر ولا ألم هو أقصوصة من الأقاصيص ومحض خيالات، ولو محى الشر من الوجود فحينئذ لم يكن هو هو ويدلل ليبنتز على خيرية العالم وضرورة وجود الشرفية بقوله، هل يستطيع الإنسان أن يقدر الشباب إلا إذا جاوزه إلى سن الشيخوخة (انظر د. عثمان أمين، محاولات فلسفية ص 214).

الشر، فلا مجال إذن لإنكاره، فبماذا فسر ابن سينا وجود الشر في العالم؟.

يوضح الشيخ الرئيس ذلك بالذهاب إلى أن نظام الخير والكمال في العالم ليس خيراً أو كمالاً بحسب الإمكان فهذا الوجود قد بلغ من الخير والكمال الوجه الأبلغ في الإمكان حينما صدر عن ذات واجب الوجود خيراً وكمالاً حينما عقل الواجب نظام الخير وعقله على الوجه الأبلغ في الإمكان فكان صورة لنظام الخير في أحسن وجوه إمكانها، فبذلك كان أحسن العوالم الممكنة، أما الشر الموجود في العالم فلا يعد ذاتياً في طبيعة الأشياء والأفعال[1].

بل يدخل فيها دخولاً عرضياً، فالشر هو سلب الوجود ويطلق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثرة[2] فالشر بهذا المعنى غير ذاتي فهو لا يصدر عن الله، فالوجود صدر عن ذات واجب الوجود على الوجه الأبلغ في الإمكان الذي يمكن أن يتحقق فيه نظام الخير، فقد كان لا بد إذن من دخول الشر.

فنظام الخير حينما لا يكون مطلقاً بل على وجه من وجوه الإمكان يكون مختلطاً بالشر اختلاطاً معيناً «فالأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلاً، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها، إلا

---

(1) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 415.
(2) الطوسي، شرح الإشارات ص 731.

وتكـون بحيـث يعـرض منهـا شـر مـا عنـد ازدحامـات الحركـات ومصـادمات المتحركـات، وفـي القسـمة أمـور شـرية: إمـا علـى الإطلاق، وإما بحسب الغلبة»[1].

فالموجود إما أن يكون خيراً محضاً أو الخيرية غالبة فيه، أو الخيرية والشـرية فيه سيان أو الشـرية غالبة فيه، أو يكـون شـراً محضاً.

القسم الأول من هذا التقسيم تقتضي به الحكمة الإلهية لأنها ينبوع الخير.

أما الثاني فتقتضي حصوله لأن خير كثير في مقابل شر قليل، أما الأقسام الثلاثة الأخرى فهي غير موجودة في العالم، فالشـر داخل في القضاء الإلهي بالعرض[2] فهو يلحق الأشياء من طباعها التي طبعت عليها، وهي الإمكان وهذا الإمكان المندرج في طبائع الأشياء يولد الكثرة فالأشياء يلحقها الشر من أجل المادة التي في طباعها، والشر يلحق المادة لأمرين أمر يعرض لها في نفسها، وأمر

---

(1) ابن سينا، الإشارات ص 730، 731.

(2) الرازي، شرح الإشارات ص 78، يذهب الرازي إلى أن بحث الفلاسفة في موضوع الخير والشر ليس من حقهم، فخوضهم فيه من الفضول لأن البحث في هذا الموضوع لا يستقيم إلا مع القول بأن فاعل العالم مختار، والقول بالحسن والقبح العقليين، فالبحث في هذه المسألة يستقيم مع القول بالأصلين وهم المعتزلة أما الذين ينكرونهما كان هذا البحث ساقطاً عنهم.

طارئ يطرأ عليها بعد ذلك، ويوضح ذلك بقوله «كل شيء وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وإنما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة، وذلك لأجل المادة، والشر يلحق المادة لأمر أول يعرض لها في نفسها وأمر طارئ من بعد[1].

وأما الشر الذي يعرض للمادة في نفسها فيعللّه ابن سينا بأنه يكون قد عرض لمدة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة فتمكن منها هيئة من الهيئات، تلك الهيئة يمانع استعدادها الخاص الكمال الذي منيت بشر يوازيه مثل المادة التي يتكون منها إنسان إذ عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أرادأ مزاجاً، وأعصى جوهراً، فلم تقبل التخطيط والتشكيل فتشوهت الخلقة ولم تصل في مزاجها وبنيتها إلى الكمال[2]. أي إن هذا الشر ناتجاً عن الفاعل بل عن المنفعل، فالفاعل كان خيراً فلم يحرم ولكن المنفعل كان عصياً فلم يقبل الخير الذي أفاضه عليه الفاعل[3].

أما الشر الذي يعد أمراً طارئ على المادة من خارج، فهو أحد شيئين: فإما أن يكون حائلاً دون المكمل وقيامه بفعله الذي يهب به الكمال للأشياء، مثل حيلولة السحب الكثيرة المتراكمة دون الثمار ودون حرارة الشمس الضرورية لنضجها، وبلوغ كمالها، وإما يكون أصلاً ممحقاً للكمال يصيب الشيء بعد بلوغه

(1) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 416.
(2) الشفاء ج2 ص 416.
(3) تيسير شيخ الأرض، مدخل لفلسفة ابن سينا ص 228.

كماله فيقضي عليه، ويمحق وجوده، مثل البرد الشديد يصيب النبات وقت بلوغ كماله فيفسد استعداده له ويقضي عليه[1].

فالوجود خيرية، وكمال الوجود خير الوجود والمبدأ الأول وهو مفيض الوجود خير محض وكمال محض[2]، والشر يكون في الأشياء الأخيرة التي لم تنل من الخير الأول شيئاً[3]، والشر هو العدم، الشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدوم أو الحابس للكمال عن مستحقيه ولا خير من عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشر حاصل، ولو كان له حصول ما لكان الشر العام، فكل شيء وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر[4].

فالشر وجد لأن طبيعة المادة فيها إمكان وقوة، فالإمكان أصل الشر في الوجود ومعنى ذلك أن في حقيقة الوجود ثنائية عميقة سداها الوجوب ولحمتها الإمكان، فالوجوب خيرية وكمال، والإمكان شر ونقص، فالوجوب والخيرية متناسبان، والإمكان والشر متساوقان[5].

هل القول بوجود الشر ينفي القول بالعناية الإلهية؟.

---

(1) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 416، 417.
(2) د. جميل صليبا، نظرية الخير عند ابن سينا مقالة في الكتاب الذهبي.
(3) د. عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب ص 194.
(4) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 416.
(5) د. جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا ص 126.

يرى ابن سينا أن وجود الشر لا ينفي قولنا بالعناية الإلهية ويوضح ذلك بقوله: «إن جميع أسباب الشر إنما توجد فيما تحت فلك القمر وجمله ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود[1]، فالشر إذن ضئيل بالنسبة إلى الخير.

وهناك سبب آخر يذكره ابن سينا وبه يبين أن القول بوجود الشر لا ينفي القول بالعناية الإلهية هذا السبب هو «أن الشر يصيب أشخاصاً وفي أوقات، والأنواع محفوظة، وليس الحقيقي يعم أكثر الأشخاص إلا نوعاً من الشر[2] «فالسائد أو الغالب هو الخير.

والشر ليس له وجود إلا في حساب الإنسان، أما الكائنات غير العاقلة فلا يدخل الشر في حسابها، أما عند الإنسان فهو نسبي أو اعتباري إذ كل فعل من حيث هو فعل، خير بالنسبة إلى صدوره عن علة فاعلة ولكنه قد يعتبر شراً بالنسبة إلى من يلحقه ضرراً أو أذى بسببه، مثال ذلك ظلم الإنسان فإنه خير من حيث صدوره عن علة فاعلة، ولكنه يعتبر شراً بالنسبة لمن يقع عليه الظلم، كذلك إحراق النار فهو بالنسبة لمن يلحقه منها أذى يعتبر شراً، أما بالنسبة للنار فيعد كمالاً لها.

وإذا كان العالم مفيض عن الله فإن هذا لا يعني أن الشر صادر عنه إنما مفيض الوجود يمنح الإنسان القدرة على الفعل ظلماً كان أو عدلاً ويمنح النار قوة الإحراق وليس من الحكمة

---

(1) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 417.
(2) المصدر السابق ص 417.

عنده أن يمنع النار من أن تحرق أو الطبيعة الغضبية من أن تثور[1].

إذا كان الخير هو الغالب وأن الشر قليل، أما كان في الإمكان استبعاد هذا الشر القليل؟ ألم يكن الله تعالى قادراً على إيجاد خير مبرأ من الشر؟ يرى ابن سينا أن الله قادر على أن يخلق عالماً خالياً من الشر لكن بالنسبة لعالمنا غير ممكن، إذ أن الموجود المطلق هو الخير المطلق أما الموجود الممكن فلا يتصف بالخيرية إلا على قدر ما يفيض عليه من الجود فالعالم مؤلف من وجوب وإمكان، فلا بد من وجود الشرفية، إذ ليس في وسعنا أن نتصور العالم الذي نحن فيه خيراً محضاً، لأنه لو كان كذلك لما كان عالمنا هذا، ولا كان فيه محل للمكنات ولا للفوارق بين الأشياء,.

كذلك لا نستطيع تصوره شراً محضاً لأنه لو كان كذلك لكان عدماً، فلم يبق إلا أن نتصوره عالماً يراد فيه الخير قصداً وأصلاً ويأتي فيه الشر عرضاً لضرورة يقتضيها الخير[2] فوجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، ولو لم تكن النار فيها بحيث إذا تأدت بها المصادفات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب احتراقه، لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه، فإفاضة الخير لا

---

(1) د. أبو العلا عفيفي، الحب والخير والجمال في فلسفة ابن سينا ص 15.
(2) عباس العقاد، الشيخ الرئيس ص 82، 83.

توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر فيكون تركه شراً من ذلك الشر[1].

فالخير والشر أمران متضايقان لا معنى لأحدهما إلا بالنسبة إلى الآخر[2] فليس من الحكمة أن تُترك الخيرات الدائمة الثابتة لأجل شرور قليلة غير دائمة.

فمثلاً من المستحيل تحقيق الغرض من وجود النار إذا كانت لا تحرق، لأن صفة الإحراق مرتبطة بصفة التسخين وهي صفة نافعة، لأن أنواعاً كثيرة لا يمكنها أن تحفظ وجودها من دون النار، وإذا نالها شيء من الضرر منها فهو ينال العلة من أفرادها على حين إن أكثر الأشخاص في كنف السلامة من الاحتراق، فالخير إذن مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض[3].

وقد عدد ابن سينا أنواع الشر، فهناك شر طبيعي، ويطلق على كل نقص مثل الضعف والتشويه في الخلقة والمرض والآلام، وشر أخلاقي ويطلق على الأفعال المذمومة وعلى مبادئها من الأخلاق وعلى كل ما يحق للإرادة الصالحة أن تقاومه فالشر الأخلاقي هو الرزيلة والخطيئة وشر ميتافيزيقي ويطلق على نقصان كل شيء عن الكمال[1] ويوضح ابن سينا أنواع الشرور ويذكر أمثلة لكل نوع منها، فالشر قد يكون نقصاً مثل السحاب الذي يظل فيمنع أشعة

(1) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 418.
(2) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج1 ص 697.
(3) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج1 ص 697.
(1) تيسير شيخ الأرض، مدخل لفلسفة ابن سينا ص 234.

الشمس عن النبات المحتاج للنضج، وقد يكون ألما كمن يتألم من اتصال النار بعضو من أعضائه، وقد يكون عدماً مثل العمى بالإضافة إلى العين[1].

وهناك نوع آخر من الشر يطلق عليه ابن سينا اسم الشر بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل، وهو شر ليس بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة أو بالهندسة، فإن ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الإصلاح في أن يعم، سيكون بالحقيقة شراً إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفسه، وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك وأشتاق إليه[2].

ومن خلال نظرية ابن سينا في الخير والشر تتضح نظرته التفاؤلية فالله عنده فالق ظلمة العدم بنور الوجود، إذ أن ذلك من لوازم خيريته المطلقة الفائضة عن هويته وإنه ليس فيه شر أصلاً، إلا ما صار متخفياً تحت سطوع النور الأول، فهذا العالم قائم على نظام الخير في الطبيعة قائم على نظام، والنظام قائم على محاولة الفرد لبلوغ كماله، وبلوغ الكمال قائم على إدراك ما هو أعلى وأسمى، ولقد وهب الإنسان قوة ذاتية هي من طبيعة العقل ليبلغ ما هو أسمى، ويكون الخير بتحويل ما هو بالقوة فيه إلى ما هو بالفعل بمساعدة اتصاله بالعقل الفعال[1] وهذا كله يدل على عناية

---

(1) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 415، 416.
(2) ابن سينا، الشفاء ج2 ص 487.
(1) د. كمال اليازجي، أعلام الفلاسفة ص 614.

الله بموجوداته، وبذلك يمكن القول بأن ابن سينا استطاع أن يربط بين فكرة العشق وفكرة الخير في وحدة فلسفية متجانسة وأن يبرز خلال كل ذلك الدور الذي تقوم به العناية الإلهية في تدبير العالم وتنظيمه وإن هذا العالم لا يمكن أن يكون اتفاقاً ومصادفة بل هناك حكمة وعناية ترعاه، ويذهب ابن سينا إلى أن الله يهتم بالإنسان لذلك أرسل لهم الرسل كل تهديهم وتساعدهم للوصول إلى الكمال الذي ينشدوه، وبذلك يعد ابن سينا بين المتفائلين[1] أمثال سقراط وأفلاطون والرواقين من القدامى، وليبنتز وفولتير من المحدثين، فلا يذكر ابن سينا إلا ويذكر معه التفاؤل والإقبال على الحياة.



(1) د. مدكور، مقدمة الشفاء، ص 25، ص 25 أيضاً د. جميل صليبا الدراسات الفلسفية ص 132.

الفصل الخامس

العالم عند ابن سينا

- تمهيد
- أولاً: عالم ما فوق فلك القمر
- ثانياً: عالم ما تحت فلك القمر
- ثالثاً: النفس

تمهيد

إن الحديث عن العالم وتقسيماته عند ابن سينا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية الفيض وترتيب الموجودات عنده، فكلنا يعلم أن الشيخ الرئيس قد قال بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالله صدر عنه عقل أول، ومن هذا العقل صدرت الكثرة.

فمن خلال تعقله لخالقه صدر عنه العقل الثاني ثم بتعلقه لنفسه صدرت النفس ثم الفلك، وهكذا إلى أن نصل إلى العقل العاشر أو العقل الفعال، وهذا الأخير صدرت عنه النفس والعناصر الأربعة، التي تكون منها عالم ما تحت فلك القمر، أو العالم السفلي عالم الكون والفساد، إذ يجب أن تكون هيولي العالم العنصري لازمة عن العقل[1] الأخير.

وبذلك يمكن أن نجد عند ابن سينا تقسيماً للعالم[2] تبعاً

(1) ابن سينا، الإشارات ص 661.
(2) ابن سينا، الحدود ص 28.

لترتيب الموجودات، وفي تقسيمه هذا نجده قد ساير أرسطو فنجده قسم العالم إلى: عالم ما فوق فلك القمر، وهذا العالم يتكون من الأفلاك والأجرام السماوية، ثم عالم ما تحت فلك القمر، وهو الذي تتكون موجوداته من العناصر الأربعة.

وسوف أتناول بالدراسة عالم ما فوق فلك القمر، ثم عالم ما تحت فلك القمر دون أن أدخل في تفصيلاته وجزئياته، إذ أنني سأتناوله بشكل عام وهذا الإيجاز الذي سأتناوله به يرجع إلى طبيعة موضوع دراستي فهذا يعني أنني سوف أتناول فلسفة ابن سينا الطبيعية وليست الطبيعيات عنده فهناك فرق بين الموضوعين وإذا كنا لا نجد تفرقة واضحة وحاسمة من جانب ابن سينا بين هذين الموضوعين إذ نجده تارة يقول الحكمة الطبيعية، وأحياناً يقول الطبيعيات وأخرى يقول العلوم الطبيعية، فلم تكن هناك تفرقة واضحة بينهما، إذ أن التفرقة الحاسمة لم تنشأ إلا في القرن السابع عشر.

بيد أنه يمكن أن نستشف من خلال مؤلفات ابن سينا تفرقة وإن كانت غير واضحة، فحين يتحدث عن الفلسفة الطبيعية نجده يدرس الأمور العالمة والمبادئ الجوهرية للطبيعيات، أي أنه يضع الأسس الفلسفية لهذا الوجود، لذلك يدرس فيه مبادئ وعلل الموجودات، وغائيتها في عالم الطبيعة، وهذا ما تناولته في الفصل السابق ثم عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر والآثار العلوية والنبات والحيوان والإنسان، والنفس باختلاف مراتبها.

أما حينما يتحدث عن العلوم الطبيعية فنجده يدرس

الجزئيات والتفصيلات الدقيقة للموجود، فهناك فرق إذن بين الموضوعين، فمما لا شك فيه أن الفلسفة الطبيعية لها سماتها الخاصة بها، وأهم تلك السمات أن الميتافيزيقا تلقى بظلها عليها، وهذا يظهر في كثير من موضوعاتها وعلى سبيل المثال موضوع العلل الذي تناولته في الفصل السابق فنجده بقدر تداخله في صميم الطبيعيات بقدر ما يدخل في الميتافيزيقا[1].

لذلك فإن بحثي في هذا الموضوع سيكون من هذا المنطق، أي إنني سأتناول الأمور العامة والمبادئ الجوهرية دون أن أدخل في تفصيلات وجزئيات هي أدخل في العلوم الطبيعية منها في الفلسفة الطبيعية.



(1) د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية ص 89 - 90.

أولاً: عالم ما فوق فلك القمر

يعد الفلك جرماً بسيطاً كروياً غير قابل للكون والفساد متحركاً بالطبع على الوسط مشتمل عليه[1] ومادة الأجرام السماوية أثيرية تختلف تماماً عن المادة التي تكون منها عالم ما تحت فلك القمر، يقول ابن سينا إن الفلك خارج عن الطبائع الأربع، وأنه ليس بخفيف ولا ثقيل بوجه من الوجوه، وأنه حي ذو نفس[2].

وهذا العالم لا ينفعل بعالم الكون والفساد، بل هذا الأخير هو الذي يتأثر به، وأيضاً عالم ما فوق فلك القمر يتكون من أفلاك ثمانية بعضها ملتف حول البعض الآخر، فأولاً كرة الكواكب الثابتة، تليها كرة زحل ثم المشتري، ثم كرة المريخ، ثم الشمس ثم الزهرة وأخيراً كرة الفلك، وهذه الأفلاك والكواكب متحركة تتحرك من الشرق إلى الغرب ثم تتحرك من المغرب إلى المشرق، وهذه الكواكب مختلفة في ألوانها وحركتها منها مضيء بنفسه كالشمس،

---

(1) ابن سينا، الحدود ص 26.
(2) ابن سينا، النجاة ص 144ن 145.

ومنها ما يستمد ضوءه من غيره كالقمر فلا شك ضوءه ونوره مقتبسان من الشمس وأنه في جوهره ذو لون مائل إلى العتمة المشبعة سواداً[1].

أما سائر الكواكب فكثيراً ما يظن أنها تقتبس النور من الشمس[2] وإذا كانت هذه الأفلاك بعضها يلي بعض فليس معنى هذا أن بعضها يكون علة أو سبب للبعض الآخر، ويبرهن ابن سينا على ذلك فيقول: «لو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه، لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الإمكان، وأما الوجود والوجوب، فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً.

فإذا اعتبر التشخص الحاوي العلة، كان معه للمحوى إمكان، لأن تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول، فلا يخلو: إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه، أو غير واجب مع وجوبه.

---

(1) ابن سينا، السماء والعالم ص 37، 38 يوضح ابن سينا سبب النور الذي نشاهده من القمر فيقول إن كانت تلك العتمة ذات نور، فليس نورها بذلك النور الذي يحس من بعيد، ويشبه أن يكون جوهره، بحيث إذا وقع عليه ضوء الشمس من جهة استضاء سائر سطحه، وإن كان ليس بذلك التلمع فكذلك لونه عند الكسوف يختلف عن لونه وهو هلال.

(2) ابن سينا، السماء والعالم ص 38، أيضاً د. فيصل بدير عون «فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية» ص 287.

فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملأ المحوى واجباً مع وجوبه، وقد بان إنه يكون ممكناً مع وجوبه وإن كان غير واجب، فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب، وقد بان إنه ممتنع بذاته، فليس شيء من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه[1]، فالجسم من حيث هو جسم لا يفعل، وليس في قدرته أن يفعل فالجسم مادة قابلة فحسب، إذ أن الجسم يتكون من مادة وصورة فالصورة كما سبق أن بينا تهب المادة التحيز والوجود الفعلي، ثم إن وجود الجرم الفلكي الذي فرض إنه علة للآخر متشخص قبل الآخر، يعني أن وجود هذا الآخر كان وجوداً ممكناً، فالجرم المعلوم لا بد أن يكون ممكناً بالنسبة إلى المفروض فيه أنه علة، لكن ابن سينا ينفي الخلاء، فيذهب إلى أنه لا وجود للخلاء بالفعل أو بالقوة، مفارقاً أو غير مفارق[2].

وهذا يعني أن وجود الأفلاك لا بد أن يكون وجوداً معياً، أي لا بد من وجود الواحد مع الآخر، وبالتالي لا يجب أن يكون إحداها ممكناً للآخر أو معلولاً له، لذلك فإن وجود الأجرام كلها وجود واجب بغيرها[3] وبذلك ينفي ابن سينا الخلاء ويثبت أن العالم واحد، فلا توجد إلا سماء واحدة وأرض واحدة بما بينهما من موجودات.

---

(1) ابن سينا، الإشارات ص 626، 631.
(2) المصدر السابق ص 627.
(3) ابن سينا، الإشارات ج2 ص 118، 119.

أما عن حركة هذه الأفلاك فليست حركة طبيعية ولا هي قسرية لأنها لو كانت قسرية لذهبنا إلى ما لا نهاية، وإنما هي حركة ساعية نحو غاية وغاية كل موجود بلوغ كمال ذاته، فغاية الأفلاك المتحركة هو أن تبلغ كمال ذاتها لذلك فحركتها دائرية، والحركة الدائرية لا بداية لها ولا نهاية، إذ أنها عديمة الطرفين.

ولما كانت هذه الحركة دائمة، فلا بد أن تختلف في مادتها عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة، وعلى ذلك كانت مادة الأجرام السماوية هي الأثير أو العنصر الخامس، وهذه المادة ليس لها ضد، ولذلك فهي غير متغيرة، ومن طبيعتها أنها لا تتحرك إلا الحركة المكانية الدائرية[1].

بذلك يمكننا القول إن الشيخ الرئيس قد حدد المادة تبعاً لنوع الحركة، فلما كانت حركة الأجرام السماوية دائرية فمادتها تكون من نوع لا يقبل الانفعال، أي أنه لا يتغير داخلياً، وفي ذلك يقول الطبيعة السماوية مخالفة لهذه الطبائع (يعني بها العناصر الأربعة) في مبادئ الحركات، فيجب أن تكون مخالفته لها في الأمور النوعية التي تتعلق بما يتعلق به الاختلاف فالسماء هي الجرم البسيط المتقدم بالاستدارة وليس في طباعة أن يتحرك على الاستقامة، وحركته المستديرة هي التي له بطباعه[1].

---

(1) د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 358، أيضاً د. فيصل بدير عون فكرة الطبيعة عند فلاسفة الإسلام ص 288.

(1) ابن سينا، السماء والعالم ص 16، يعلل أرسطو حركة الأفلاك بأنها =

وحركة الأفلاك متفاوتة، إذ لكل منها غاية يتفرد بها، هي كماله الذاتي، ولما كان الكمال الذاتي في كل منها جزءاً من الكمال الشامل كانت هذه الحركات على تفاوتها منسجمة ومنصهرة في النظام الكوني هكذا يصبح الكمال الفردي بذاته جزءاً من الكمال الأشمل.

وعالم ما فوق فلك القمر لا يخضع للكون والفساد، إذ أن الجسم القابل للكون والفساد، يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يتكون عنه، مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكاناً بحسبه، ويكون أحد المكانين خارجاً عن الآخر، فإن كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً إلى المكان الذي بحسبها، وإن كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحماً قبل لبس هذه الصورة، ما هذا المكان مكانه فزحمه، فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع، قابل للنقل عن مكانه فهو ما فيه ميل مستقيم فكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم[1].

بذلك يمكن القول بأن الشيخ الرئيس قد برهن على أن الفلك لا يخضع للكون والفساد وقد توصل إلى ذلك بمقدمتين:

إحداهما: لو قبل الفلك الكون والفساد لكان فيه ميل للحركة

=

دائرية ذلك لأنها تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ولكنها لا تستطيع لأنها مادية، فبالتالي تتحرك الحركة الكاملة الدائرية (انظر حمودة غرابه، ابن سينا بين الدين والفلسفة).

(1) ابن سينا، الإشارات ج2 ص 216، 219.

المستقيمة. الثانية: إن قبول الفلك لميل المستقيم باطل[1].

وقد بين بن سينا أن حركة الأفلاك حركة دائرية فبذلك لا يخضع عالم العقول أو عالم ما فوق فلك القمر للكون والفساد، والذي يحرك الفلك العقول، ولكن لا تحركها بشكل مباشر، وإنما عن طريق النفوس، بدافع من الحب والشوق، وهذه الحركة لا تكون من أجل عالم الكون والفساد ولا من أجل حفظ نظام العالم، أو أي أمر من الأمور الأرضية، فأمر السفلي ليس يهمها، بل غرضها أجل وأشرف منها، فالعالي لا يكون طالباً آمراً لأجل السافل، حتى يكون ذلك جار منه مجرى الغرض[2]، وإنما تسيره لتدبره بما يلائم الناموس وفي تدبيرها هذا علة وجودها.



(1) ابن سينا، الإشارات ج2 ص 216.
(2) ابن سينا، الإشارات ج3، ص 558، انظره فيصل بدير عون فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، ص 291.

ثانياً : عالم ما تحت فلك القمر

هذا العالم قد نشأ من إنبثاق الصورة والمادة عن العقل الفعال، ومن اجتماعهما تولدت الإسطقسات التي تكونت منها الموجودات الأرضية، فالأجسام الفاسدة تنجم عن تركيب عنصرين أو أكثر من العناصر الأربعة (الماء، الهواء، التراب، النار) تلك العناصر التي تتباين بفعل الطبائع الأربع المتضادة وهي الحرارة والبرودة اليبوسة والرطوبة فاثنان من هذه الطبائع فاعلتان واثنان منفعلتين فلكي يكون الجسم قابلاً للتماسك من جهة وقابلاً للانحلال من جهة أخرى ينبغي أن يكون مركباً من طبيعة فاعلة وطبيعة منفعلة[1].

---

(1) يرى ابن سينا أن ماهية هذه الطبائع كيفيات ملازمة لصور جواهر الأجسام وليست صفات مميزة لأفرادها، ذلك لأن هذه الكيفيات أو آثارها تتجلى دائماً بطبيعتها في هذه الأجسام، إما بصورة حرارة أو برودة أو- يبوسة أو حركة أو سكون، ولا يشذ عن هذه القاعدة العامة إلا الأجرام السماوية التي هي غير مركبة، وبالتالي غير قابلة للكون والفساد أو لأية حركة طبيعية من حركات العناصر، إذ أن تحركها =

وإذا كانت الأفلاك السماوية تتحرك حركة دائرية، وهذا يرجع إلى مادتها الأثيرية التي تتكون منها والتي تتمتع بالثبات وعدم التغير فإن عالم ما تحت فلك القمر يتكون كما بين ابن سينا من العناصر الأربعة لذلك فإن حركته مستقيمة وما يتحرك على الاستقامة يقبل الكون والفساد وذلك بعكس عالم ما فوق فلك القمر[1]، وهذه الإسطقسات منفعلة بحسب تفعيل المؤثرات السماوية[2] فعالم ما تحت فلك القمر يتأثر بالأفلاك السماوية تأثراً كبيراً، بل إن تأثره يؤدي إلى تكون موجودات مختلفة بعضها عن بعض، لذلك نجد الموجودات تنقسم إلى كائنات حية، وهذه الكائنات تنقسم إلى: نبات وحيوان وإنسان، وكائنات غير حية أو ليس بها حياة وهي المعادن، فسبب اختلاف هذه الموجودات راجع إلى اعتدال مزاج العناصر بالإضافة إلى تأثير القوى الفلكية عليها.

فالمعادن تكونت من العناصر الأربعة وهي النار والهواء والماء واليابس، بفضل القوى الكامنة فيها، وما يفيض عليها من تأثير القوى الفلكية، كما نرى في حدوث العواصف والمطر والبرق

=

الوحيد كما سبق أن قلت حركة مستديرة (انظر ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 189) وإذا كان ابن سينا قد أخذ فكره الطبائع عن اليونان فإننا نجد هذه الفكرة قد اختفت في العصر الحديث، فالحرارة لها درجات مختلفة والصلابة كذلك (انظر د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 358).

(1) ابن سينا، الكون والفساد ص 78.

(2) ابن سينا، عيون الحكمة ص 33.

والرعد والزلازل، وغير ذلك.

أما إذا كان مزاج الكائن أقرب إلى الاعتدال من المعادن فيتكون بذلك موجود أرقى من المعادن، هذا الموجود يمثل أول سلم الكائنات الطبيعية الحية التي تتميز بوجود نفس لها، هذا الموجود هو النبات ويقول الشيخ الرئيس في ذلك: «فإذا تركبت الإسطقسات تركيباً أقرب إلى الاعتدال حدث النبات عنها بتأثير القوى الفلكية[1] وللنبات قوى ثلاثة هي الغاذية والنامية والمولدة، وهذه القوى الثلاثة هي التي تكون نفس النبات.

أما الحيوان فيتولد باعتدال أكثر، فيكون مزاجه مستحقاً لأن يكمل بنفس إدراكه محركة بالاختيار، وكلما ازداد الاعتدال، ازداد قبول قوى أخرى ألطف من الأولى، وهذا ما نجده في الإنسان، فإنه يُعد أرقى الموجودات على الإطلاق، لذلك فهو يضم قوى النبات والحيوان بالإضافة إلى قواه الخاصة بالنفس الناطقة.

وهذا ما أوضحه بعد قليل عند دراستي للنفس، باختلاف قواها ومراتبها، إذ أنني سأتناول النفس عند الموجودات الطبيعية الحية سواء نبات أو حيوان أو إنسان، وأود أن أشير إلى أن الأجسام الطبيعية في عالم ما تحت فلك القمر مركبة من مادة هي كالمحمل، أو هي موضوع التغير، ومن صورة تحل فيها بحيث يكون للجسم الطبيعي مبدآن بالذات هما المادة أي العامل لماهيته

---

(1) المصدر السابق ص 35.

والصورة أي ماهيته التي بها هو هو[1]، فالإضافة إلى مبدأ ثالث بالعرض هو العدم أما السكون والزمان وامكان والتناهي واللاتناهي فهي لواحق للجسم الطبيعي وقد تعرضت في الفصل السابق إلى المادة والصورة باعتبارهما علتا الموجود الداخلية أو الذاتية وبينت مكانة الصورة عند ابن سينا وتقديمه لها على المادة، وإن كان يعتبر الموجود ثمرة اجتماعها معاً، ويطلق ابن سينا على المادة في حالة نسبتها إلى الصورة الموجودة بالقوة اسم هيولي أما إذا حلت في الصورة الموجودة بالفعل فيطلق عليها اسم موضوع وإن كان لا يوجد فرق كبير بينهما، إذ أن الهيولي والموضوع يعدان موضوعاً للتغير، وهذا التميز بينهما لا يمنع من أنهما يحلان في موجود واحد[2].

وقد كان لابن سينا نظرة إلى المادة تختلف عن نظرة أرسطو لها فالمادة عند أرسطو إمكانية خالصة، وهي مبهمة كل الإبهام غير محددة وليست أكثر قابلية أو حاملة للصورة، فهي منفعلة لا فاعلية لها في عملية الوجود سوى تقبل الصورة التي بها يصير موجوداً بالفعل أما ابن سينا فقد خفف من هذا الإبهام، وهذه العدمية في المادة وذلك بطريقتين[3].

أولاهما: أنه وضع الامتداد شيئاً قائماً في طباعها، والامتداد

---

(1) Gilson (E): History of Christian philosophy in the Middle ages p:199.

(2) د. سامي النشار، قراءات في الفلسفة ص 480.

(3) د. حسن مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية ص 659.

يعني افتراض الأبعاد الثلاثة في المادة وهي الطول والعرض والعمق فالامتداد عنده يعد أمراً عاماً يشمل كل الأجسام فيقول: إن طبيعة امتداد في نفسها واحدة وبذلك يمكننا القول بأن المادة تحددت بفعل الامتداد الذي يعد أساس التشكيل بالصورة الحسمية[1].

والثانية: أنه جعل للمادة دور التأثير في عملية الوجود ذلك بأن بين أن الصورة لا تنفك عن الهيولي، وذلك بأن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي، والتناهي يلزمه الشكل اللازم لوجوده الخارجي، إن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني في الوجود[2]، ومن عنا يتبين لنا الرابطة الوثيقة بين المادة والصورة، فللّهيولي تأثير في وجود ما لابد للصورة في وجودها[3].

فابن سينا قد قال بنوعين من الصورة، صورة نوعية وصورة جرمانية أو جسمية، الصورة النوعية فهي الكلية التي تلزم الهيولي قبل تجسدهما أي قبل أن تلحقهما.

أما الصورة الجسمية فهي الصورة التي تجتمع فيها الخصائص المشتركة بين الأشياء، لذلك فإن الصورة النوعية متعددة، فلكل صنف من الأجسام صورته النوعية الخاصة به، أما الصورة الجسمية فهي حصول الامتداد بأبعاده الثلاثة للجسم، إن

---

(1) ابن سينا، الإشارات ج2 ص 24.
(2) ابن سينا، الإشارات ج2 ص 44.
(3) ابن سينا، الإشارات ج2 ص 46.

الصورة الجسمية من حيث هي جسمية، هي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها، ولا تخالف، مجرد صورة جسمية لمجرد صور جسمية بفصل داخل في الجسمية، وإذا كان يلحقها شيء فإن هذا خارج عن طبيعتها، فلا يصح إذن القول بأن هناك جسمية ما محتاجة إلى المادة، وجسمية أخرى لا تحتاج إلى المادة واللواحق الخارجية لا تغنيها عن المادة بأي حال من الأحوال، إن الحاجة إلى المادة تكون للجسمية، ولكل ذي مادة لأجل ذاته، أي للجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق[1].

والصورة الجسمية كالصور النوعية محتاجة إلى الهيولي وهذا الاحتياج لا يعني إنه لا يستقيم وجودها إلا بالهيولي، بل القصد منه أن الحاجة إلى الهيولي يكون لوجود شيء.

أما المبدأ الثالث الذي يعد مبدأ بالعرض فهو العدم، وقد ذهب ابن سينا إلى أن كون الجسم متغيراً، فلا بد من وجود صفة تحل محلها صفة أخرى، وهذا يدل على أن هناك شيئاً ثابتاً هو المتغير، أي لابد من وجود قابل لما تغير عنه ولما تغير إليه، بالإضافة إلى صورة حاصلة وعدم لها كان مع الصورة الزائلة، فالثوب الذي أبيض وأسود، والبياض والسواد، وقد كان السواد معدوماً كان البياض موجوداً، والمفهوم من كونه مستكملاً هو أن يحث له أمر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه مثل السكان

(1) ابن سينا، الشفاء ج1 ص 71، أيضاً د. عاطف العراقي الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 137.

يتحرك، فإنه حين ما كان ساكناً لم يكن إلا عادماً للحركة التي هي موجودة له بالإمكان والقوة، فلما تحرك لم يزل منه شيء إلا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه، والمستكمل لابد أن يكون له ذات وجدت ناقصة ثم كملت، وأمر حصل فيه، وعدم تقدمه، فإن العدم شرط في أن يكون الشيء متغيراً أو مستكملاً[1].

ومن هنا يمكننا القول بأن الشيخ الرئيس قد ربط بين القول بالعدم بمعنى التغير والاستكمال، فالجسم الطبيعي إذن من جهة مستكمل ومتغير فإن العدم الذي هو أحد المبادئ وهو ألا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه، فرفع العدم يوجب رفع المتغير، والمستكمل من حيث هو مستكمل، ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم، فلو لم يكن هناك عدم لاستحال أن يكون الجسم متغيراً ومستكملاً، فالعدم مبدأ بالعرض، فهو بداية صورة ونهاية صورة أخرى.

أما الذي يجمع بين المادة والصورة فهو واهب الصور، وأود أن أشير إلى أن للعقول المفارقة وخاصة العقل الفعال مكانه هامة فهو كما يسميه ابن سينا واهب الصور، فهو يحمل رسم صور العالم السفلي، وتشاركه الحركات السماوية لتعد المادة لتلقي هذه الصور وعندها هذه الصور في الموجودات الأرضية فالعقل الفعال أو واهب الصور هو الذي يجمع بين المادة والصورة.

هكذا نجد تدرجاً في الموجودات في عالم ما تحت فلك

---

(1) ابن سينا، السماع الطبيعي ص 70.

القمر، وهذا يرجع لحكمة، لذلك نجد ابن سينا يقول: «انظر إلى حكمة الصانع، بدأ فخلق أصولاً، ثم خلق منها أمزجة شتى، وأعد كل مزاج لنوع، وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال، وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكرة نفسه الناطقة[1].

فأولى المخلوقات في عالم الكون والفساد هي الأصول أو العناصر الأربعة وباختلاطها واجتماعها ينشأ عنها مزاج هو نتيجة تفاعل الكيفيات المختلفة، ولأن الكيفيات مختلفة فإن الأمزجة أيضاً مختلفة، فمنها ما يكون قريباً من الاعتدال، ومنها ما يكون بعيداً عنه، وكلما كان قريباً من الاعتدال يكون قريباً من الكمال وهذا ما نجده في مزاج الإنسان لكن إذا كان هناك تدرج في موجودات هذا العالم وهذا العالم يعلوه ويسيره عالم الأفلاك، إذ أن الأعلى يسير الأدنى ويهيء وجود الأنواع والأفراد فيه، ونحن نعلم أن بين العالمين تناقص كبير، فالأول عالم الأفلاك الكامل والثاني عالم المادة الناقص، فهناك هناك سبيل للاتصال بين العالمين أم أنهما منفصلان لا يتصلان، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار تلك الهوة الواسعة بينهما، فهل هناك وسيلة يرتقي بها العالم السفلي إلى العالم العلوي؟

هذا ما سيتضح لنا من خلال دراستنا للنفس وخاصة النفس الإنسانية فهي وحدها القادرة على هذا الاتصال.

---

(1) ابن سينا، الإشارات ج2، ص 301.

ثالثاً: النفس

مكانتها عند ابن سينا:

تعد النفس همزة وصل بين الفيزيقا والميتافيزيقا، بين العالم الأرض والعالم السماوي، فقد نال موضوع النفس اهتمام المفكرين منذ قرون عديدة، عُنيت بها الفلسفة لأن النفس محط الإدراك وينبوع الفكر، وعني به الدين، إذ أن الأديان والشرائع تخاطب النفوس قبل أن تخاطب الأبدان وقد اهتم بها قدماء المصريين إذ نجدها في نقوشهم كشبح يفارق البدن عند الموت وهي على هيئة طائر يتخذ أشكالاً متعددة، وهي عند البراهمة كائن روحي يتخلص من الجسد عند الموت ليفنى في براهما أو ليقتص جسداً آخر بالتناسخ، وعند أفلاطون جوهر إلهي أزلي هبط إلى العالم الأرضي وحل في جسم الإنسان كسجين يشتاق إلى الانطلاق بالموت عائداً إلى مصدره وهي عند أرسطو تعد صورة للجسم لا وجود لها قبله ولا بقاء لها بعده فلا ريب إذن في القول بأن قضية النفس تعد من أخص القضايا الفلسفية التي شغلت أذهان

المفكرين، لذلك استرعت كل اهتمام ابن سينا[1] فأظهر في دراسته لها أصالة واستقلالاً، وليس أدل على اهتمامه بها وعطائه فيها من تلك الرسائل التي تركها في هذا الموضوع، والتي تزيد على الثلاثين رسالة[2] وكان لها أثر عظيم بالإضافة إلى كتاباته عنها في مؤلفاته الكبرى، وكتاب النفس لابن سينا نجده قد أثر تأثيراً عظيماً في الفكر الفلسفي اللاتيني، إذ لا نجد مؤلفاً عربياً يتحدث في أمور النفس كان له هذا الأثر في البيئات الثقافية المختلفة قدر ما كان لهذا الكتاب[3] وربما كان أبرز ما في هذه النظرية أنها حصاد ما تناهى إليه من حصيلة الرهن البشري في الموضوع، فهي تجمع الطبي التجريبي إلى الأرسطي التحليلي إلى الديني الغيبي الذي يجعل من النفس الإنسانية أساساً لكل منحى ما ورائي في الفلسفة، ورابطاً يصل الفناء بالبقاء[4] إذ أن النفس تحتل موقعاً وسطاً بين العالم المعقول والعالم المحسوس أو هي آخر المعقولات ومن بعدها تبدأ المحسوسات[5].

---

(1) اهتم ابن سينا اهتماماً عظيماً بالنفس، وكما أنه في طبه وضع الجسم نصب عينيه فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان، بل سمى موسوعته الفلسفية «بالشفاء» أي شفاء النفس، فعلم النفس هو محور فلسفته (انظر دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 259).

(2) د. جورج قنواني، مؤلفات ابن سينا ص 143.

(3) د. مدكور في الفلسفة الإسلامية ص 181.

(4) د. كمال اليازجي، إعلام الفلسفة العربية ص 620.

(5) أفلوطين، التساعية الرابعة ص 9.

ففي دراسة ابن سينا لهذا الموضوع نجده قد استنفذ في مطلبها مباحث السابقين عليه كمحاولات أفلاطون، فكلنا يعلم مدى اهتمام أفلاطون بالنفس ومحاولاته إثبات وجودها وخلودها، كذلك نجده قد استفاد من أرسطو، وهذا يتضح من خلال تعليقات ابن سينا على كتاب النفس لأرسطو، إذ أن الشيخ الرئيس قد خصص جزءاً كبيراً من كتابه الإنصاف لهذا الغرض كذلك استفاد من أفلوطين من خلال بعض موسوعاته المنسوبة خطأ إلى أرسطو، كذلك استفاد من الفلاسفة المسلمين السابقين عليه وأيضاً من الأبحاث الطبية[1].

بيد أن القول بأنه استفاد، أن تكون هذه الاستفادة قبولاً فقط بل على العكس من ذلك، إذ نجد أنه لم يقبل المذاهب السابقة عليه تمام القبول بل نقدها وكان له فيها رأي مستقل فإذا كانت النفس عند أفلاطون أبدية أزلية وجدت قبل الجسد، إذ أنها كانت موجودة في الملأ الأعلى قبل أن تتصل بالأجسام، ثم ارتكبت ذنبا فسقطت إلى الأرض لتتصل بجسم مادي جزاء لها على خطيئتها، فالشيخ الرئيس لم يقبل هذا الرأي وإنما قال بحدوث النفس وأثبت ذلك، بيد أن ابن سينا حينما يدحض رأي أفلاطون في هبوط النفس إلى البدن لا يريد من وراء ذلك أن ينكر وجودها بل على العكس من ذلك فإنه يؤكد أن من واجب الفيلسوف الذي يريد أن يتكلم في النفس، أول ما يجب أن يتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفساً، ثم تكلم فيما يتبع ذلك، فمن الضروري

(1) د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ص 191.

معرفة النفس[1] إذ أنها ترتبط بمعرفة الله التي هي ضرورة واجبة فمن عرف نفسه عر ربه[2]، ومن هنا نجده تابع أرسطو في إثبات أن النفس حادثة، فكلما حدث بدن صالح للحياة حدثت له نفس خاصة به، ويكون البدن الحادث مملكة تلك النفس وآلتها، والنفس لا يمكن أن تأتي من شيء مادي كالجسم لأنها مخالفة له، فلم يجد ابن سينا بداً من أن يجعلها متصلة بالفيض في ثنايا ترتيب العقول، فالنفوس متعددة بتعدد الأبدان التي توجد على الأرض، وبذلك يرفض فكرة التناسخ أو التقمص التي قال بها أفلوطون وإذا كان ابن سينا قد عارض أفلاطون فأيضاً خالف أرسطو وذلك بأن أثبت للنفس خلوداً أبدياً بعد فناء البدن وهذا ما سأوضحه بعد قليل.

وأود أن أشير إلى أنني سوف أدرس النفس باعتبارها موجوداً طبيعياً أي باعتبارها قوى من قوى النبات والحيوان والإنسان وهذا يمثل الجانب الطبيعي من دراسة النفس، ولما كان موضوع بحثي هو الله والعالم عند ابن سينا «كان لزاماً عليّ أن أبين الجانب الميتافيزيقي أيضاً من النفس وهذا الجانب سأتناول فيه جوهرية النفس وخلودها، وبذلك نجد ربطاً في موضوع النفس بين العالم الإلهي والعالم الطبيعي.

---

(1) ابن سينا، النفس ص 5.
(2) ابن سينا، رسالة في معنى الزيارة ص 46.

وجود النفس:

ذكرت أنفاً أن ابن سينا أشار في أكثر من موضع في مؤلفاته إلى ضرورة البحث في النفس وإثبات وجودها لكن هل هناك باعث دفعه لأن يجعل وجود النفس موضوعاً لبرهنة متلاحقة لا يغفل عنها في كل مؤلفاته السيكلوجية؟

يشير ابن سينا إلى وجود أمرين أو باعثين: أولهما باعث منهجي والآخر موضوعي، إذ أن المنهج القويم في رأيه، أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس[1] لأن من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً أنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجه الإيضاح، فواجب علينا إذن أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها[2]، والسبب الآخر هو إن بعض الماديين من معاصري ابن سينا أو ممن سبقوه قد غالوا مغالاة الماديين وتطرفوا تطرفهم فوحدوا بين النفس والجسم أو أنكروا وجودها واعتبروا الجسم مبعث الظواهر العقلية المختلفة، فلم ير بداً من أن يرد عليهم ويبين خطأهم.

ولكن كيف توصل ابن سينا إلى وجود النفس؟ لقد اعتمد في إثباتها إلى تقسيم الكائنات إلى: كائنات حية، وكائنات ليس فيها حياة، والذي يميز هذه عن تلك وجود مبدأ مخالفاً له هذا المبدأ

---

(1) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج1 ص 145، 146.
(2) ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية ص 20.

هو النفس، فالعناصر الأربعة طوع الأجرام العالية الفلكية، والكائنات الفاسدات تتولد من تأثير تلك وطاعة هذه[1]، وإذا امتزجت هذه العناصر بمساعدة تلك القوى الفلكية امتزاجاً قليل الاعتدال نتج عنها الأجسام الكثيفة كالحجارة والحديد وكلما كان الجسم أقرب إلى الاعتدال كلما نتج عنه موجوداً أرقى كما سبق أن بينا ذلك في أول الفصل، وبذلك يتضح لنا أن هناك مبدأ على أساسه تختلف الكائنات الحية عن غيرها، فالجسم الحي جسم طبيعي يمايز غير الحي بنفسه لا ببدنه، ويفعل الأفاعيل الحيوانية بنفسه لا ببدنه وهو حي بنفسه لا ببدنه، ونفسه فيه، وما هو في الشيء فهو صورته[2]، فالكائنات بشكل عام تتكون من مزاج العناصر بالإضافة إلى تأثير القوى الفلكية، وكلما كانت درجة الاعتدال في المزاج أكبر كلما كان مزاج هذا الكائن مستعداً لقبول نفس أرقى وألطف من الكائن الذي يكون مزاجه أقل اعتدالاً، فاتصال النفس بالجسم هو استعداد في كل جسم لتقبل نفس مكافئة في اعتدالها لاعتدال ذلك الجسم، فالنفس إذن توجد بعد اكتمال أسباب الوجود المادي للجسم لكن ما هي النفس؟ وما تعريف ابن سينا لها؟

بادئ ذي بدء أقول إن ابن سينا حينما أراد أن يعرف النفس نهج منهج أرسطو في دحض بعض المذاهب التي أثبتتها ولكن بشكل لا يرتضيه هو، إذ أنه وجدهم اختلفوا في طرق إثباتها،

---

(1) ابن سينا، النجاة ص 249.
(2) ابن سينا، القوى النفسانية ص 25.

فمنهم من سلك إليه من جهة الحركة، ومنهم من سلك إليه من جهة الإدراك، ومنهم من جمع بين المسلكين، ومنهم من سلك طريق الحياة[1].

المسلك الأول: يحاول أصحابه أن يبرهنوا على وجود النفس من خلال الحركة، فيرون أن التحريك لا يصدر إلا عن متحرك، وأن المحرك الأول لا محالة متحرك بذاته وكانت النفس محركة أولية يقصد إليها الأعضاء والعضل والأعصاب، فالنفس محركة بذاتها، فهي جوهر لا يفنى، ومن هذا المسلك تشعبت مذاهب كثيرة وإن كانت مختلفة إلا أنها تشترك في فكرة إثبات النفس عن طريق الحركة، فمنهم من جعل النفس جوهراً وليست جسماً، فهي متحركة بذاتها، ومنهم من جعلها جسماً على أن يكون متحركاً بذاته، ومنهم من نسبها إلى الأفلاك التي لا تتجزأ كروياً حتى يسهل دوام حركتها، وزعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، والتنفس غذاء للنفس التي تدوم عن طريق استنشاق أو خروج الهواء الموجود في الجو ولذلك تصلح هذه النفس لأن تحرك غيرها، ومنهم من جعلها ناراً فالنار دائمة الحركة[2].

هذا عن قول الأولين الذين حاولوا إثبات النفس عن طريق الحركة وهؤلاء نقدهم الشيخ الرئيس لأنهم في رأيه لم يفسروا السكون، إذ أنهم ركزوا على الحركة دون السكون.

---

(1) ابن سينا، النفس ص 14.
(2) المصدر السابق ص 14، 15.

فإذا كانت النفس تحرك بأن تتحرك، فتحركها علة للتحريك، فإن تسكينها إما أن يصدر عنها وهي متحركة بحالها فتكون نسبة تحركها بذاتها إلى التسكين والتحريك واحدة، فبذلك لا يمكن أن تحرك بأن تتحرك، وإما أن يصدر عنها التحريك وهي ساكنة فلا تكون متحركة بذاتها كذلك لا يتحرك أي شيء إلا عن محرك، أي لا يتحرك من ذاته فلا تكون النفس شيئاً متحركاً من ذاته.

كذلك الحركة إما أن تكون في المكان أو الكم أو الكيف، فإن كانت مكانية فلا يخلو إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو نفسانية، فإن كانت طبيعية فتكون إلى جهة واحدة، فتحريك النفس إلى جهة واحدة فقط، وإن كانت قسرية فلا تكون متحركة بذاتها ولا يكون تحريكها بذاتها طالما أن هناك قاسراً يقسرها، فالقاسر هو المبدأ الأول وأن يكون هو النفس، وإن كانت نفسانبة فالنفس قبل النفس وتكون بإرادة.

وعلى ذلك تكون: إما واحدة لا تختلف، فيكون تحريكها على تلك الجهة الواحدة، أو تكون حركتها جهة الكم، فهي كما يقول أبعد ما تكون من النفس، كذلك المتحرك من جهة الكم لا يكون متحركاً بذاته بل لدخول داخل عليه، أو استحالة في ذاته، والاستحالة لا تعد حركة دائمة، إنها تتم أساساً في الأغراض، وغايتها حصول ذلك الغرض، فإذا حصلت فقد وقفت الاستحالة فبذلك لا يمكن أن تكون النفس نحواً من أنحاء الحركة في الكيف، فلا يمكن أن يكون للنفس الحركة والانتقال لأنه لو قلنا ذلك لترتب عليه أن يجوز لها أن تفارق بدناً ثم تعود إليه، فهم يجعلون النفس كالزئيق في الأجسام، فإذا ترجرج تحرك ذلك

الجسم[1]، هذا عن موقف فيلسوفنا من المثبتين للنفس عن طريق الحركة.

أما الذين يثبتونها عن طريق الإدراك، فمنهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما سواه، لأنه متقدم عليه، ومبدأ له، فوجب أن تكون النفس مبدأ له، فإما ناراً، أو هواء، أو أرضاً، أو ماء. لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكوين، وبعضهم جعلها جسماً بخارياً، فالبخار عندهم مبدأ الأشياء ويذهبون إلى أن النفس تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدأ لجميعها ومنهم من رأى أن المبادئ هي الأعداد فإنه جعل النفس عدداً، ومنهم من رأى أن الشبيه يدرك الشبيه فالنفس مركب من الأشياء التي يراها عناصر وهو مذهب أنبادوقليس الذي جعل النفس مركبة من العناصر الأربعة ومن الغلبة والمحبة، ومنهم من يرى أنها عدد محرك لذاته، فهي عدد لأنها مدركة، وهي محركة لذاتها لأنها محركة أولية[2]».

وإذا كان ابن سينا قد نقد الذين أثبتوا النفس عن طريق الحركة فكذلك نقد المثبتين لها عن طريق الإدراك، فيرى أن القول بأن النفس عبارة عن عدد قول خاطئ، إذ أن قولهم هذا لا يؤدي إلى وحدة جوهرية للنفس وعلاقتها بالجسم، إذ كيف ترتبط هذه الوحدات معاً؟ إن ارتباطها بعضها ببعض، والتئامها في طبيعة واحدة يؤدي إلى القول بأن هذه الوحدات تسرع إلى الاجتماع من أي موضع كانت فيه، وإذا كان هذا الجمع والارتباط أتيا من جامع

---

(1) ابن سينا، النفس ص 16، 17.
(2) ابن سينا، النفس ص 15.

منهما بجمع كل واحد منها إلى الآخر ويضم بعضها إلى بعض ويحفظها فإن ذلك الشيء أولى أن يكون نفساً، كذلك القول بأن النفس مركبة من مبادئ متعددة حتى يدرك الشبيه شبيهه، فهو في رأي ابن سينا خاطئ أيضاً، لأنه ينتج عنه أن النفس لا يمكن أن تعرف الأشياء التي تحدث من مبادئ مخالفة لطبيعتها، ويضرب لذلك مثلاً بأن العظمية واللحمية والإنسانية وغير ذلك ليست عناصر أولى، وعلى هذا فإن منطوق مذهبهم يؤدي إلى القول بأن هذه الأشياء مجهولة للنفس[1]، فليس بصحيح مطلقاً أن الشبيه فقط يدرك الشبيه لأنه لو سلم هذا المكان معناه أن العالم العلوي لا يعرف من أمر العالم السفلي شيئاً[2].

أما المسلك الثالث والأخير في إثبات النفس عند القدماء فهو يتشعب إلى آراء عديدة ولكن يجمعها فكرة الحياة وتتلخص آراؤهم في أن النفس حرارة غريزية لأن الحياة بها، ومنهم من قال بأنها برودة وأن النفس مشتق من النفس والنفس هو الشيء المبرد، ولهذا ما يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس، ومنهم من قال بأن النفس هي الدم، ويدللون على ذلك، بأنه إذا سفح الدم بطلت الحياة، ومنهم من قال بأنها مزاج، لأن المزاج ما دام ثابتاً لم تتغير صحة الحياة، ومنهم من قال إنها تأليف ونسبه بين العناصر، ومنهم من ظن أنها الإله، وأنه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء

---

(1) د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ص 201، النفس لابن سينا ص 19.

(2) ابن سينا، الشفاء ج1 ص 284.

طبعاً وفي شيء نفساً وفي شيء عقلاً[1]، هذا عن مسلك هؤلاء الذين حاولوا إثبات النفس عن طريق فكرة الحياة، أما عن موقف ابن سينا منهم، فيرى أن مذهبهم خاطئ فمثلاً الذين جعلوا النفس مزاجاً فهو قول باطل، إذ ليس كل ما يفسد بفساده الحياة يكون نفساً، فإن كثيراً من الأشياء والأعضاء والأخلاط وغيرها بهذه الصفة، ليس بمنكر أن يكون شيء لابد منه حتى تكون للنفس علاقة بالبدن، ولا يوجب ذلك أن يكون ذلك الشيء نفساً، فمن هنا يتبين خطأ من ظن أن النفس دماً، إذ كيف يكون الدم محركاً وحساساً، أما القائل بأن النفس تأليف، فقد جعل النفس نسبه معقولة بين الأشياء وكيف تكون النسبة بين الأضداد محركاً ومدركاً والتأليف يحتاج إلى مؤلف لا محالة، فذلك المحرك أولى أن يكون هو النفس[2].

وحينما أراد ابن سينا أن يحدد ويعرف النفس، وجد أن أيسر سبيل لذلك أن يستعرض آراء من سبقوه ثم يناقشها، ومن خلال ذلك يستخلص التعريف الذي يرتضيه، فلا نزاع في أن وقوفه على هذه الآراء ومناقشتها قد مكنته من تبين مواطن الضعف فيها، وهيأ له الفقرة لتخير التعريف الملائم[3]، ولاشك أن ابن سينا في تعريفه للنفس تابع أرسطو إلى حد كبير وإن كان يختلف عنه في كثير من آرائه في النفس وإذا سبق أن قلنا أن النفس أو هذا المبدأ الجديد

---

(1) ابن سينا، النفس ص 15، 16.
(2) المصدر السابق ص 21.
(3) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية ج1، ص 156.

المضاف إلى الجسم يكون به جسم بالفعل، وبذلك يمكن القول بأنها كمال أي أنها تستكمل الجنس ويصير عن طريقها نوعاً محدداً موجوداً بالفعل.

وإذا كان ابن سينا يعرف النفس بأنها كمال فإنه يفرق بين نوعين من الكمالات، كمال أول وكمال ثان، فالكمال الأول هو الذي يصير بهالنوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف، والكمال الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف، وكالتمييز والروية والإحساس والحركة للإنسان فإن هذه كمالات لا محالة للنوع لكن ليست أولى، فإنه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء بالقوة بعد ما لم تكن بالقوة إلا بقوة بعيدة تحتاج إلى أن يحصل قبلها شيء حتى يصير بالحقيقة بالقوة صار حينئذ الحيوان حيواناً بالفعل[1]، فالنفس كمال أول[2] بمعنى أن هذه الكمالات إذا

---

(1) ابن سينا، قوى النفسائية ص 25.

(2) ينقد أفلوطين قول أرسطو بأن النفس كمال إذا أنها لو كانت كمالاً لما وجد تعارض بين العقل والرغبات وكذلك في قوله بأنها (كمال أول) فهو بهذا يجعل النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفة عليه لأن الكمال لاصق بالجسم ومعتمد عليه، وإن لم يكن هو ذاته جسماً، والواقع أن أرسطو افترض مبدأ آخر بجانب النفس التي رآها كمالاً للجسم العضوي هو العقل الذي رآه مفارقاً خالداً، وإذا كان هذا النقد موجهاً إلى أرسطو فإنه أيضاً يوجه إلى ابن سينا، إذ أنه تابع المعلم الأول في تعريفه للنفس ومع ذلك يمكن القول بأن تعريفه للنفس بأنها كمال أول يدل على أهميتها ومكانتها داخل البدن إذ أن وجود النفس داخل البدن يمنحه =

ارتفعت بطلت بارتفاعها الأجسام الطبيعية التي هي كمالات لها، وهذه الكمالات هي القوى الموضوعة في الأجسام[1].

ويبين ابن سينا أن هذا الكمال الأول لا يعد كمالاً لأي جسم، فقد فرق بين الجسم الصناعي كالسرير والكرسي والجسم الطبيعي، بل إنها لا تعد كمالاً لأي جسم طبيعي، فليست النفس كمال نار، ولا أرض، ولا هواء، بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية، بآلات يستعين بها فيأفعال الحياة التي أولها التغذي والنمو، فالنفس كمال أول لجسم طبيعي آلى به أن يفعل أفعال الحياة[2].

وقد عرفها في رسالة الحدود تعريفاً يجمع فيه بين رأي أرسطو من جهة ورأي أفلاطون وأفلوطين من جهة أخرى فهي اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية.

فحد المعنى الأول أنه كمال لجسم طبيعي آلي ذو حياة بالقوة، وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم، هو كمال لجسم محرك له بالاختيار على مبدأ نطقي أي عقل بالفعل أو بالقوة، فالذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية، والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية.

ويقال العقل الكلي، وعقل الكل، والنفس الكلي ونفس

=

شرفاً ويكمل هيئته فبهذا يعد كمالاً.

(1) تيسر شيخ الأرض، مدخل لفلسفة ابن سينا ص 240.

(2) ابن سينا، النفس ص 10.

الكل، فالعقل الكلي هو المعنى المعقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لإشخاص الناس ولا وجود له في القوام بل في التصور.

وعقل الكل يقال لمعنيين، إحداهما جملة العالم والثاني الجرم الأقصى الذي يقال لجرمة جرم الكل ولحركته حركة الكل لأن الكل تحت حركته فعقل الكل، والكل فيه باعتبار المعنى الأول لجملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات لا تتحرك بالذات ولا بالعرض ولا تتحرك إلا بالتشويق، وآخر عدة هذه الجملة هو العقل الفعال في الأنفس الإنسانية، وهذه الجملة هي مبادئ الكل بعد المبدأ الأول.

والمبدأ الأول هو مبدع، وأما الكل منه بالاعتبار الثاني، فهو العقل الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات، وهو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ووجوده أول وجود مستفاد عن الموجود الأول.

وأما النفس الكلية ونفس الكل، فالنفس الكلية هي المعنى المقول على كثرين مختلفين في جواب ما هو، والتي كل واحد منها نفس خاصة لشخص، ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر غير الجسمانية والتي هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي والجوهر غير الجسماني، الذي هو كمال أول للجرم الأقصى، يحرك به كحركة الكل على سبيل الاختيار العقلي، ونسبة النفس الكلي إلى عقل الكل كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعال، ونفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية ومرتبته في نيل الوجود بعد مرتبة عقل

الكل، ووجوده فائض عن وجوده[1].

وإذا كان الشيخ الرئيس قد وضع تعريفاً للنفس، فلابد أن نعرف قوى كل نفس من نباتية وحيوانية وإنسانية.

قوى النفس النباتية:

يعرف ابن سينا النفس النباتية بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمي ويتغذى[2]، ومعنى هذا أن النفس النباتية تتضمن ثلاث قوى، أولاها القوة المغذية، وهي كالمبدأ، وثانيتها المولدة كالغاية، وثالثتها المنمية كالواسطة أو الرابطة الغاية بالمبدأ[3] معنى هذا أن التغذية هي الوظيفة الأولى للنفس النباتية إذ أن الغذاء يعد جسماً مبايناً لجسم المغتذي بالفعل، شبيه له بالقوة، ووظيفته القوة الغاذية تحويل هذا الغذاء إلى شكل الجسم حتى يستطيع أن يستفيد منه الجسم بدلاً مما يفقده ويزيد من مقداره في أول كونه، ولا يستحيل الغذاء إلى طبيعة المغتذي دفعة واحدة، بل يستحيل أولاً استحالة ما عن كيفيته ويتحول إلى جوهر المغتذي، وذلك بواسطة القوة الهاضمة التي تعد قوة خادمة للقوة الغاذية، فهي تذيب الغذاء في الكائن الحي وتعده للنفوذ إلى مختلف أجزاء الجسم، ليتحول إلى جوهر المغتذي وتلصق،

---

(1) ابن سينا، رسالة الحدود ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة ص 81- 82.

(2) ابن سينا، النفس ص 32.

(3) المصدر السابق ص 33.

فالغذاء يحتاج في أول الأمر للتربية، ثم بعد ذلك يحتاج إليه بوضعه موضع التحلل، والكائنات الحية باقية ما بقيت القوة الغاذية فإن بطلت لم يعد للنبات والحيوان وجود[1].

أما القوة المنمية، فهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً، لتبلغ به كمال النشوء[2] أي أن هذه القوة تجعل الجسم عن طريق توزيع الغذاء والقوة المنمية تنشط في أول وجود الكائن الحي، فهي تسلب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه لزيادة من جهة أخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد الجهة فوق زيادة جهة أخرى، ومن ثم نجد فرقاً بين القوة الغاذية والقوة المنمية، فإذا كانت الأولى تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره، وتلصق به من الغذاء بمقدار الذي له على السواء، ولو أنها انفردت وقوى فعلها وكان ما تورد أكثر مما تحلل، فإنها تزيد في عرض الأعضاء وعمقها ولا تزيد من قدر أعضاء الجسم إلى أن يبلغ الجسم حداً، ونسبة معينة يقف عندها، فربما أعضاء هي في أول النشوء صغيرة وأعضاء في أول النشوء كبيرة، ثم يحتاج في آخر النشوء أن يصير ما هو أصغر أكبر وما أكبر أصغر فلو كان التدبير إلى الغاذية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة، فالقوة الغاذية من حيث غاذية تأتي بالغذاء وتقتضي إلصاقه بالبدن على النحو المستوى أو القريب من المستوى، وعلى الوجه الذي في الطبع أن تفعله عند الإسمان، أما

(1) ابن سينا، النفس ص 45، 46.
(2) ابن سينا، النجاة ص 258.

النامية فتوعز إلى الغاذية بأن تقسم ذلك الغذاء وتنفذه إلى حيث تقتضي التربية خلافاً لمقتضى الغاية، فالغاذية تخدمها[1].

أما القوة الثالثة فهي القوة المولدة والتي تبدأ نشاطها عندما يقترب الكائن الحي من استكمال نموه، أي عندما تكاد القوة النامية من أن تفرغ من أداء وظيفتها، ويعرفها الشيخ الرئيس بأنها تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيهاً به بالفعل، أي أن هذه القوة لها فعلان، إحداهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه، والثاني إفادة أجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والأشكال والأعداد والخشونة والملاسة، وما يتصل بذلك فتسخره تحت تدبير المتفرد بالجبروت[2].

تلك هي قوى النفس النباتية ووظائفها عند ابن سينا، ويمكن من خلالها أن نتبين تدرج هذه القوى تدرجاً من الأسفل إلى الأعلى، فالقوة المولدة مخدومة غير خادمة، وبإزائها القوة الغاذية خادمة غير مخدومة والقوة المنمية مخدومة في القوى النفسانية، فإنها قد تستخدم القوى الأربع من الطبيعة، أعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة[3] ويمكن القول بأن القوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص، أما القوة المولدة مقصودة ليستبقي بها النوع،

---

(1) ابن سينا، النفس ص 46.
(2) ابن سينا، النفس ص 33، 47.
(3) ابن سينا، القوى النفسانية ص 34، 25.

إذ كان الدوام أمراً فائضاً من الإله تعالى على كل شيء فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فإنه تنبعث منه قوة إلى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعاه، فالغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص، والمولدة تورد بدل ما يتحلل من النوع[1].

النفس الحيوانية:

بعد ان تحدثت عن قوى النفس النباتية فأتحدث الآن عن قوى النفس الحيوانية، والحيوان يأتي في مرتبة أعلى من مرتبة النبات، إذ أن مزاجه أقرب إلى الاعتدال من مزاج النبات، وإذا كان هناك تدرج في القوى داخل النفس النباتية، فإن هذه القوى نجدها في النفس الحيوانية، بالإضافة إلى قوى أخرى لا نصيب للنفس النباتية منها.

يعرف ابن سينا النفس الحيوانية بأنها كمال لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة[2]، فللنفس الحيوانية قوتان قوة محركة وقوة مدركة، ولكل من هاتين القوتين قوى فرعية تتفرع عنها

أولاً: القوة المحركة: تنقسم إلى قسمين: إما محركة بأنها باعثة أو دافعة، وإما محركة على أنها فاعلة.

أ- المحركة على أنها باعثة: هي القوة النزعية والشوقية وهي

---

(1) ابن سينا، النفس ص 47.
(2) ابن سينا، النجاة ص 258.

القوة التي إذا ارتسم في التخيل بُعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملها ذلك إلى الحركة، والحركة إما أن تكون طلباً للذة أو هرباً من ضرر، لذلك نجد لهذه القوة شعبتين شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة، وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة، ومعنى هذا أن الأصل في حركة الحيوان هو الرغبة فيها يسعى إليها الحيوان، أو تخيل ألم غير مرغوب فيه يجب الابتعاد عنه.

ب- أما القوة المحركة على إنها فاعلة فهي قوة تبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ، أو ترخيها أو تحدها عدلاً، فيضر الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ[1].

ثانياً: القوة المدركة، وهذه تمثل القسم الثاني من قوى النفس الحيوانية وهي بدورها تنقسم إلى قسمين، ويندرج تحت كل منها فروع كثيرة، ويمكن أن نميز في القوة المدركة إلى إدراك من خارج، وإدراك من داخل، أي قوى خارجية ثم داخلية..

أ- قوى الإدراك الخارجية، تتمثل في الحواس الخمس وهي

(1) ابن سينا، النفس ص 33. أيضاً النجاة ص 259.

البصر والسمع والشم والذوق واللمس، بيد أن ابن سينا يفرق في هذه الحاسة الأخيرة بين أربع قوى مختلفة، قوة تميز بين الحرارة والبرودة، وقوة تميز بين الرطوبة واليبوسة، وقوة تميز بين الصلابة واللين وقوة تميز بين الخشونة والملاسة، لذلك يقول الشيخ الرئيس، إن القوى المدركة من خارج هي الحواس أو الثماني[1].

ب- حاسة البصر: وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة، تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجلدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام، الشفافة، بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة، ويرى ابن سينا أن هذه الحاسة أوجبتها العناية الإلهية في الحيوانات، ذلك لأن الحيوان المتحرك بالإرادة لما كان تحريكه إلى بعض المواضع كمواقد النيران، وعن بعض المواضع كقمم الجبال وشطوط البحار مما يؤدي به إلى الأضرار فمن هنا كانت ضرورتها[2].

ويرى ابن سينا أن الحديث في الأبصار يقتضي الحديث في الضوء والمشف واللون والتفرقة بين هذه الكيفيات، لأن الأجسام على ثلاثة أقسام، مضيئة، وملونة، وشفافة، والشفافية نجدها خاصية لازمة لكل ما هو مرئي من ضوء ولون، ولكنها ليست هي

(1) ابن سينا، النفس ص 34.
(2) ابن سينا، النفس ص 79، 80.

في ذاتها مرئية، وذلك كشفافية الماء والهواء وهذه الخاصية ليست لازمة لكل ما هو مرئي فحسب إنما هي أيضاً خاصية عضو الأبصار، فإن حدقة العين تتكون من مواد شفيفة كالماء، أما الأجسام الملونة، فلا يمكن رؤيتها إلا في الضوء، وتستلزم الرؤية وسطاً بين الشيء المرئي وعضو الأبصار، وذلك يتبين من حقيقة مشاهدة وهي أن أي شيء مرئي، لو وضع مباشرة فوق العين فإننا لا نراه[1].

حاسة السمع:

السمع هو قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ، تدرك صورة ما يتأدى إليها من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع، مقاوم له انضغاط بعنف يحدث منه صوت، فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته، وتماس أمواج تلك الحركة العصبية فيسمع، ويرى ابن سينا أن هذه الخاصة تلى القوة المبصرة في المنفعة ووجه منفعتها أن الأشياء الضارة والنافعة قد يستدل بها تجاه أصواتها فأوجبت العناية الإلهية وضع القوة السامعة في أكثر الحيوان، ومنفعتها في النوع الناطق من الحيوان تكاد تفوق الثلاث أي اللمس والشم والبصر[2].

---

(1) ابن سينا، القوى النفسانية ص 37.
(2) ابن سينا، القوى النفسانية ص 38.

حاسة الشم:

الشم هو قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ، تدرك ما يؤدي إليها الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة، ويرى ابن سينا أن حاسة الشم أضعف في تمييز موضوعاتها من حاستي الذوق واللمس، ذلك لأنها في الإنسان وإن كان أبلغ حيلة في التشمم من سائر الحيوانات، فإنه لا يقبل الروائح قبولاً قوياً حتى يحدث في خياله منها مثل ثابتة كما يحصل للملموسات والمطعومات بل تكاد أن تكون رسوم الروائح في نفسه رسوماً ضعيفة، لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين، إحداهما من جهة الموافقة، فيقال رائحة حلوة، ورائحة حامضة، كأن الروائح التي أُعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب إليها وتعرف بها، ويستلزم الشم وسطاً لا رائحة له كالهواء والماء يحمل رائحة المشمومات، ويذهب ابن سينا إلى أن الآراء اختلفت حول تفسير أسباب الرائحة التي نشمها، فمنهم من ذهب إلى أنها تتأدى بمخالطة شيء من جرم ذي رائحة متحلل متبخر متخالط المتوسط باستحالة من المتوسط من غير أن يخالطه شيء من جرم ذي الرائحة متحلل عنه، ومنهم من قال إنها تتأدى من غير مخالطة شيء آخر من جرمه، ومن غير استحالة من المتوسط[1].

(1) ابن سينا، النفس ص 66.

حاسة الذوق:

يبين ابن سينا ضرورة هذه الحاسة فيقول:

لما كان من الحيوانات لا يستغني جبلته عن التغذي، وكان اكتسابه للغذاء بضرب إرادي، وكان من الأطعمة ما يوافقه ومنها ما لا يوافقه أيّد بالقوة الذوقية[1]، التي تحفظ حياة الحيوان، لأن وظيفة الذوق تشهية الغذاء واختباره، فيقبل الحيوان تبعاً لذلك على الطعام، فالقوة الذوقية مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان، تدرك الطعوم المتحلل من الأجسام المماسة له المخابطة للرطوبة العذبة التي فيها مخالطة محيلة، وترتبط حاسة الذوق بحاسة أخرى وهي اللمس فكما يقول الشيخ الرئيس: أن المذوق يدرك في أكثر الأمر بالملامسة ولكنها تخالفها في أن نفس الملامسة لا تؤدي الطعم، كما أن نفس ملامسة الحار مثلاً تؤدي الحرارة[2].

حاسة اللمس:

ويسميها ابن سينا بالحاسة اللمسية، وهي أول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً فهي ضرورية له، فكما أن لكل نفس أرضية قوة غاذية كذلك اللمس بالنسبة للحيوان، لأن الحيوان تركيبه الأول هو من الكيفيات الملموسة، فإن مزاجه منها وفساده

(1) ابن سينا، القوى النفسانية ص 36.
(2) ابن سينا، النفس ص 34، 64.

باختلالها، وهذه الحاسة هي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كله ولحمه، تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحلية للمزاج أو المحيلة لهيئة التركيب، ويشبه أن تكون هذه القوة عند قوم لا نوعاً أخيراً بل جنساً لقوى أربع، أحدهما حاكمه في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعهما في آلة واحدة يوهم تأحدهما في الذات[1].

ويُعلى ابن سينا من شأن حاسة اللمس فهي أولى الحواس ولابد منها لكل حيوان أرض، فحاسة اللمس ضرورية لوجود الحيوان، بينما سائر الحواس الأخرى ليست ضرورية لوجود الحيوان، وإن كانت مهمة إضفاء الكمال على وجوده.

هذه هي القوة المدركة إذا نظرنا إليها من الخارج والتي تتمثل في الحواس الخمس وكل حاسة منها تختص بمحسوس معين، لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه، فاللون محسوس البصر، ولا يمكن أن يحس اللون باللمس أو بالسمع، هكذا كل حاسة مع محسوسها الخاص، وهذه الحسوسات الخاصة ندركها على ما هي عليه في الخارج متى لم يكن في حواسنا آفة، فحاسة البصر لا تخطئ في إدراك الألوان، إذا كانت العين سليمة وكان المرء مستوفياً لشروط الرؤية، فالحواس إذاً ضرورية، وكما يقول أرسطو من فقد حساً فقد علماً.

---

(1) ابن سينا، النفس ص 34، 58، أيضاً

1- Afnan: Avicennae, his life and works, P. 140.,

القوة المدركة من داخل، هي الحواس الباطنة، فمنها ما يدرك صور المحسوسات، ومنها ما يدرك معانيها.

والإدراك الأول، إدراك حسي تسهم فيه الحواس مع الإدراك الداخلي، في حين أن الإدراك الثاني إدراك عقلي، وهو يقتصر على العقل وحده، وإذا شئنا أن نفرق بين الإدراكين فإن الفرق بينهما كالفرق بين إدراك الشاة للذئب، وإدركاها لعداوته.

في الحالة الأولى: تدرك شكله وهيئته ولونه، وهذا لا يمكن دون اشتراك البصر مع النفس الباطنة.

أما في الحالة الثانية: فهي تدرك معنى العداوة التي يحملها الذئب لها في نفسه، وهو الذي يدعوها إلى الخوف منه، وهربها عنه من غير أن يكون الحس يدرك ذلك، والحقيقة أن ما تدركه الشاة من الذئب أولاً إنما يكون بالحس، ثم بالقوى الباطنة، وهو صورة الذئب.

بيد أن وراء هذا الإدراك إدراك آخر تدركه القوى الباطنة دون الحس وهو عداوة الذئب، فالفرق إذن بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤدّيه إلى النفس، في حين أن المعنى هو الذي تدركه النفس من المحسوس، من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، كذلك يمكن التمييز بينهما من خلال بيان الفرق بين الإدراك مع الفعل، والإدراك لا مع الفعل، فالإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول، وقد وقع للشيء نفسه، والإدراك الثاني أن يكون حصول هذه الصورة

للشيء من جهة شيء أخرى أدى إليه[1].

فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة فنطاسيا أو الحس المشترك وهي قوة في التجويف الأول من الدماغ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتأدية إليه، وهي القوة التي تتأدى إليها المحسوسات كلها، فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس، لما كان لنا أن نميز بينهما قائلين: إنه ليس هذا ذاك، وإذا كان هذا التمييز هو للعقل، فيجب لا محالة أن يحدهما العقل معاً حتى يميز بينهما ويجب لا محالة أن يكون لهذه الصورة مجمع واحد من باطن.

ويستدل ابن سينا على وجود هذا المجمع وعلى إنه آلة غير الحواس الظاهرة من خلال تخيل المرورية، إن كل شيء يدور، فيعرض للإنسان دوار من تأمل ما يدور كثيراً على ما أنبأنا به، وليس يكون ذلك بسبب أمر في جزء من العين ولا في روح مصبوب فيه، كذلك التخيلات التي تقع في النوم، إما أن تكون لارتسام في خزانة حافظة المصور، ولو كان كذلك لوجب أن يكون كل ما اختزن فيها متمثلاً في النفس ليس بعضها دون بعض حتى يكون ذلك البعض كأنه مرئي أو مسموع وحده، أو أن يكون يعرض لها التمثل في قوة أخرى وذلك إما حس ظاهر وإما باطن ولكن الحس الظاهر معطل في النوم فبقي أن يكون حساً باطناً، ولا بد أن يكون مبدأ للحواس الظاهرة، وليس أدل على وجود هذه القوة الجامعة لكل الحواس من أننا مثلاً عندما نرى جسماً أصفر

(1) ابن سينا، النفس ص 147/145، أيضاً القوى النفسانية ص 51.

أدركنا منه أنه عسل حلو طيباً، ولم نذقه ولا شممناه ولا لمسناه، فبين أن عندنا قوة اجتمعت فيها إدراكات الحواس وصارت جملتها عند صورة واحدة، هذه القوة هي الموسومة بالحس المشترك[1].

وينسب ابن سينا للحس المشترك ثلاث وظائف، هو يُعد الأساس لبقية الحواس أو كما يقول فيلسوفنا بأنه مركز الحواس، كما أنه يدرك موضوعات لا يمكن للحواس إدراكها كالمقدار، بالإضافة إلى أنه يجعل الإنسان يشعر بما تنقله إليه الحواس الخمس، وهذه الوظيفة الأخيرة تعد وظيفة هامة، بل هي أهم هذه الوظائف الثلاث، فعلى الرغم من أن ابن سينا حين بحث في عمل الحواس الخمس يقول مثلاً عن البصر إن آلته العين، ووظيفتها أن ترى، إلا أن دراسته لوظائف الحس المشترك تثبت أنه مركز التقاء هذه الحواس الخمس، بمعنى أنه المركز العام الذي تتلاقى فيه جميع الإحساسات، وبذلك فإن فيلسوفنا قد جعل الحس المشترك حساً خاصاً له شخصية مستقلة عن الحواس الظاهرة من جهة وعن مجموع النفس الحاسة من جهة أخرى[2].

الخيال والمصورة:

هي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ، ووظيفتها أنها تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية

(1) د. محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا ص 159، أيضاً د. عاطف العراقي مذاهب فلاسفة المشرق ص 211.
(2) المرجع السابق، أيضاً النفس ص 147.

الخمس، ويبقى فيه بعد غيبه تلك المحسوسات فهي آخر ما تستقر فيه صور المحسوسات أي أن هذه القوة تؤدي وظيفتها بعد الإدراك الحسي، فهي مستقلة عن المحسوس، ذلك لأنها تدركه في غيابه، فالتخيل هو إدراك المحسوسات في غيابها، والصور الموجودة في المخيلة قد استمدت كل عناصرها من الإدراك الحسي فهي بمثابة مخزن لتخزين الصور التي تأتي بها الحواس إلى الحس المشترك، لذلك فهي أقل حيوية من الصور المحسوسة[1].

المتخيلة:

وهي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، وتمس بالمفكرة بالقياس إلى النفس الناطقة، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، ووظيفتها تركيب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضها عن بعض لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج، ولا مع تصديق بوجود شيء منها أولاً وجوده، وهذه القوة تعمل بحرية أكثر، ذلك لأنه يمكن لها أن تركب من الصور المختزنة أشياء لا وجود لها، لذلك فهي قوة مبدعة تساعد على الخلق والإبداع، كذلك تلعب دوراً كبيراً في الأحلام، فعندما يصل الإدراك الحسي إلى أضعف درجاته كما هو الحال في النوم، فإن الصور المخزونة في الخيال التي سبق إدراكها بالحواس تظهر للنائم وتخدعه، لكن الأحلام ليست كلها خادعة، فهناك أيضاً

---

(1) ابن سنيا، النفس ص 151.

الرؤيا الصادقة التي تقع عن التخيل ذلك عندما تعتاد النفس الصدق[1].

القوة الوهمية:

وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، وهي تدرك المعاني غير المحسسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه، وإن هذا الولد هو المعطوف عليه[2]، وعلى هذا يكون إدراك تلك المعاني دليلاً على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس، دليل على مغايرتها للحس المشترك، ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة[3].

وقد وجه ابن رشد نقداً للشيخ الرئيس في هذا الموضع، فإبن سينا قد أُسند وظيفة التركيب والتفصيل إلى القوة المتخيلة، فلماذا قال بقوة جديدة وأُسند لها نفس الوظيفة، إذن ليس هناك مبرر لافتراض قوة لا عمل لها، أو أن العمل المنسوب إليها متضمن في وظيفة قوة أخرى، وربما شعر ابن سينا بعدم جدوى القول بوجود هذه القوة، لذلك نجده يقول «يشبه أن تكون هذه القوة هي أيضاً المتصرفة في المتخيلات تركيباً وتفصيلاً»[4].

---

(1) ابن سينا، النفس، ص 36، 147، 155.
(2) المصدر السابق، ص 36، 37.
(3) الطوس، شرح الإشارات ص 354.
(4) د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة الشرق ص 213، أيضاً النفس لابن سينا ص 37.

الحافظة أو الذاكرة:

هي قوة في التجويف المؤخر من الدماغ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، ونسبتها إلى القوة الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك[1]، ويبين ابن سينا عملها بمقارنتها بالقوة الوهمية، ويفرق ابن سينا أيضاً بين الذكر والتذكر، فالذكر قد يوجد في سائر الحيوانات أما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس فلا يوجد على ما أظن إلا في الإنسان، ذلك لان الاستدلال على أن شيئاً كان فات إنما يكون للقوة النطقية، وإن كان لغير النطقية فعسى أن يكون للوهم المزين بالنطق فالذاكرة هي ملكة وظيفتها إدراك الزمان، وتتعلق بالماضي، لذلك فهي مرتبطة بالتخيل وتابعه له، إذ أنها لا تؤدي وظيفتها بدونه، فالمخيلة تختزن الصور، أما الذاكرة فهي تتذكر هذه الصور وتساعدها الإرادة لذلك فهي تخص الإنسان وحده[2].

هكذا حدد ابن سينا الحواس الباطنية وهي خمس حواس تقابل الخمس حواس الظاهرة، ولكن يمكننا القول إن ابن سينا أخطأ حين حدد مكان القوى الباطنية في المخ، فقد بين لنا أنه حدد مكان كل واحدة من هذه القوى داخل المخ، وهذا يعد شيئاً باطلاً وضرباً من التفسيرات الخاطئة من وجهة نظر العلم الحديث

---

(1) ابن سينا، النجاة ص 266.

(2) ابن سينا، النفس ص 164.

فكان الأولى به أن لا يحدد مكان أي منها، ولكن يمكن أن نلتمس العذر لفيلسوفنا إذا وضعنا في الاعتبار قلة التجارب وطبيعة العصر الذي عاش فيه[1].

إذا كان ابن سينا قد حدد قوى النفس النباتية وأيضاً قوى النفس الحيوانية وبين أن الأعلى يشمل الأدنى، بمعنى أن النفس الحيوانية تتضمن قوى النفس النباتية بالإضافة إلى قوى الإحساس، فإنه أيضاً حدد قوى النفس الإنسانية، وبما أنها أعلى النفوس فهي تشمل قوى النفس النباتية والحيوانية بالإضافة إلى قواها الخاصة أي قوى النفس الناطقة وقبل أن أوضح هذه القوى لا بد أولاً أن أبين كيفية برهنة ابن سينا عليها لأن ابن سينا يمتاز بأنه لا يعرض مذهباً دون أن يؤكده بالرباهين، وبرهنة ابن سينا على وجود النفس هي في حقيقتها برهنة على جوهريتها.

براهين وجود النفس:

قدم ابن سينا العديد من البراهين على وجود النفس منها:

1- برهان الرجل المعلق في الفضاء:

هذا البرهان يعد من إبداع المخيلة السينوية، ويعد من أروع براهين ابن سينا خيالاً، وأعظمها ابتكاراً وفي هذا البرهان نجده يفصل الإنسان عن العالم المحسوس الذي به، ويجرده من حواسه التي تصله بالعالم الخارجي، ثم يباعد بين أعضائه حتى لا يعي

(1) د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ص 211.

علاقته بهذه الأعضاء، وعلاقة بعضها ببعض، فيخرجه بهذا التجريد من اعتبارات المكان والزمان والحس والحركة فيقول:

إنه يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة، وخلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجيات، وخلق يهوي في الهواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق، ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه، ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً، ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولا أنه أمكنه في تلك الحالة أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته، وأنت تعلم أن المثبت غير الذي يثبت، والمقربة غير الذي لم يقربه فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت، فإذن المثبت له سبيل إلى أن يتنبه على وجود النفس شيئاً غير الجسم بل غير جسم، وأنه عارف به مستشعر له[1].

ويبدو أن ابن سينا كان يعتز بهذا البرهان لذلك نجده في كتبه الكبيرة ورسائله الصغيرة أيضاً[2]، فنجده يعرضه في كتابه الإشارات فيقول «أرجع إلى نفسك، وتأمل إذا كنت صحيحاً، بل

---

(1) ابن سينا، النفس ص 13.

E. Gilson: History of Christion Philasophy. P. 199., (2)

وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك؟.

ما عندي: أن هذا يكون للمستبصر، حتى أن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا تعزب ذاته عن ذاته، وإن لك يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت أو خلقها صحيحة العقل والهيأة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة بحيث لا تنظر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاءها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما هي في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها»[1].

ومن هنا نقول إن إدراك النفس عند ابن سينا ومن خلال هذا البرهان هو نوع من عملية تأمل الذات التي تكشف عن شيء موجود وإن كان خافياً نوع من كشف الذات، ولكنه يبدو وكأنه تحول عن عملية تأمل النفس هذه إلى نوع من التجربة الخيالية إلى موقف افتراضي خيالي بحت، يمكن النظر إليه على أنه تجربة فكرية، وفيه أيضاً يبين أننا لسنا بحاجة لا إلى الجسم ولا إلى الأشياء الخارجية لكن ندرك وجودنا ونفسنا ونؤكدهما فاستمرارية ووحدة وعي النفس لا تتوقف على الأطراف، أو الجسم[2].

ويعد ابن سينا بهذا البرهان أول من لجأ إلى التجربة النفسية

(1) ابن سينا، الإشارات ص 305، 306.

(2) د. تريز ان دروارت، مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا مقالة في مجلة المستقبل العربي ص 17، 18.

في إثبات وجود النفس، فقد تأثر فلاسفة العصور الوسطى بهذا البرهان[1].

2- البرهان الطبيعي السيكولوجي أو برهان الحركة:

يعرض ابن سينا لهذا البرهان في كتابه الإشارات، كذلك في رسالة مبحث عن القوى النفسانية، وفيه يميز بين نوعين من الحركة، حركة قسرية ناتجة عن دفعة خارجية تصيب جسماً فتحركه، وأخرى غير قسرية إرادية ومن خلال تمييزه بينهما يثبت وجود النفس فيقول: إنا وجدنا من الأجسام المتولدة عن العناصر الأربعة ما يتحرك لا بالقسر ضربين من الحركة، بينها خلاف ما إحداهما يلزم عنصره لاستيلاء قوة أحد الأركان عليه واقتصائها تحريكة إلى خيره المجعول له بالطبع كحركة الإنسان بطبع العنصر الراجح الثقيل إلى أسفل، وهذا الضرب من الحركات لا يوجد إلا إلى جهة واحدة وسياقه واحدة، وثانيهما بخلاف مقتضى عنصره الذي هو إما السكون في الحيز الطبيعي حالة الاتصال به، كتحريك الإنسان بدنه إلى مستقره الطبيعي، وإما الحركة إلى الحيز الطبيعي حالة مباينه، وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه الثقيل إلى العلو في الجو، فبين أن للحركتين علتين مختلفتين، إحداهما تسمى طبيعية، والثانية تسمى نفسياً أو قوة نفسانية، أما الإدراك فلان الأجسام توجد مشتركة في انها أجسام ومفترقة في أنها

(1) د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية ص 23، 25، أيضاً د. مدكور الفلسفة الإسلامية ص 151، 152.

داركه، فبين أن الإدراك لم يفترق عنها بذاتها بل بقوى محموله فيها[1]. بهذا يثبت ابن سينا أن النفس غير الجسم وأنها مصدر الأفعال في الإنسان لا سيما الحركة الإرادية والإدراك، فالحركة الإرادية ضد الطبيعة إذ أن الإنسان بالرغم من ثقل جسمه يتحرك على الأرض، وينتقل من مكان لآخر بل ويصعد قمة الجبل، كذلك الإدراك مبدأ مغاير للجسم.

3- برهان الظواهر النفسية أو وحدة الأنا:

في هذا البرهان الذي كثيراً ما ردده أنصار المذهب الروحي من علماء النفس يشير فيه ابن سينا إلى أن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلاً تصدر عنه، وأساساً تعتمد عليه، وضعف هذه الوحدة أو انعدامها معناه ضعف العقلية أو القضاء عليها، ففي وحدة الظواهر النفسية ما يستلزم أصلاً لها ويقتضي وجود النفس لا محالة[2]، فيقول في هذا البرهان «إن الإنسان إذا كان منهمكاً في امر من الأمور، فإنه يستحضر ذاته حتى أنه يقول فعلت كذا أو فعلت كذا، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير ما هو مفعول عنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن» كذلك هناك ظواهر نفسية عديدة تظهر على الإنسان كالحب والكره والفرح والحزن وغير ذلك، كل هذه الانفعالات صادرة عن شخصية واحدة، وقوة عظمى توفق بين المختلف، ولو لم تكن هذه

---

(1) ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية ص 21.
(2) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية ج 1، ص 140.

القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها، فما النفس إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام»[1].

4- برهان الاستمرار:

هذا البرهان وإن كان في كثير من جوانبه مستمداً من البراهين السابقة إلاأن الأمثلة التي نجدها بداخله قد تكون مبرراً قوياً للتسليم بهذه الجوهرية للنفس[2]، بل إن فيلسوفنا بهذا البرهان وكما يقول أستاذنا الدكتور مدكور: أنه يدنو من المعاصرين بشكل أوضح[3] ففي هذا البرهان يذهب ابن سينا إلى أنه بينما الجسد يخضع للتغير والتبدل، والزيادة والنقصان نجد النفس ثابتة باقية على حالها، إذ أنها تتذكر الأحوال السابقة وتشعر خلال هذا التذكر باستمرارها في هذه الذكريات، فتأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة طويلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة،

(1) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة ص 9، 10.
(2) د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ص 225.
(3) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية ج 1، ص 140.

بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن، وأجزاءه الظاهرة والباطنة[1]، فابن سينا بهذا البرهان يسبق عصره بعدة أجيال ويدلي بآراء يعتد بها علم النفس اليوم كل الاعتداد[2].

إذا كان ابن سينا قد أثبت وجود النفس الناطقة، فما هي إذن القوى التي تختص بها إذا وضعنا في الاعتبار أنه جعلها من أعقد النفوس وأعلاها مرتبة، وهي تضم قوى النفس النباتية، والحيوانية بالإضافة إلى قوى أخرى تختص بها فقط دون غيرها، فالنفس الإنسانية تختلف عن النفوس الاخرى فهي قادرة على إدراك الصور الكلية[3].

النفس الناطقة:

لا شك أن نوع الحيوان الناطق يتميز عن غير الناطق بقوة بها يتمكن من تصور المعقولات، وهذه القوة هي المسماة بالنفس النطقية، وقد جرت العادة بتسميتها العقل الهيولاني، أي العقل بالقوة تشبيهاً لها بالهيولي وهذه القوة في النوع الإنساني كافة[4]، وقد قسمها فيلسوفنا إلى قوتين: قوة عاملة، وقوة عالمة، ويمكن أن نطلق على كل منهما اسم العقل بالاشتراك فتكون الأولى عقلاً عملياً والثانية عقلاً نظرياً.

---

(1) ابن سينا، معرفة النفس الناطقة ص9.

(2) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية ص 141.

(3) E. Gilson: History of Christion Philosophy. P. 201. 201.,

(4) ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية ص 60.

القوة العاملة: هي القوة التي تسيطر على الجسم وهي التي تحرك الأفعال المفردة تبعاً للحكم العقلي الخاص بها[1] فهي بذلك «مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء إصلاحية خاصة بها، بيد أن لهذه القوة اعتبارات ثلاثة، فلها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس إلى نفسها.

أما الاعتبار الأول، فهو الذي يتعلق بالقوة الحيوانية النزوعية وما يتصل بها من سرعة فعل وانفعال، وذلك عندما يعاني المرء مشاعر عاطفية مختلفة مثل الخجل والحياء وما أشبه ذلك.

أما الاعتبار الثاني: فهو الاعتبار الذي يتعلق بالقوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة وتستخدم القوة العاملة من النفس الإنسانية هذه القوة المتخيلة والمتوهمة لاستنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات الإنسانية.

الاعتبار الثالث: وهو الاعتبار الذي للقوة العاملة بالنسبة إلى نفسها بالذات، فحينما تتصل بالعقل النظري يتولد من هذا الاتصال بعض المعايير الخلقية التي أصبحت زائغة ومشهورة بين الناس، ومن هذه المعايير، أن الكذب قبيح والصدق جميل، وأن الظلم مكروه والعدل مرغوب فيه[2]، ويرى ابن سينا ضرورة أن تتسلط

---

(1) E. Gilson: History of Christion Philosophy. P. 199.,

(2) ابن سينا، النفس ص 37.

هذه القوة على سائر قوى البدن، لئلا ينقاد هذا البدن إلى طبيعته فيرتكب الرزائل الخلقية ومتى تسلطت هذه القوة على القوى الأخرى، وأصبحت متغلبة عليها وصلت إلى الفضائل، أما إذا لم تتغلب، فإن أمور البدن تصبح هي الغالبة وتخضع لحكم الأمور الطبيعية، ويقع المرء في الرذائل ومن ثم فإن الأخلاق تنسب لهذه القوة، لأن النفس الإنسانية لها نسبة إلى جنبين جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبه، فالقوة العاملة هي التي لها بالقياس إلى الجنبه التي دونها وهي البدن وسياسته[1]، فابن سينا يبني الأخلاق على العقل العملي وهو بذلك يذكرنا بكانت الذي جعل العقل العملي هو أساس الأخلاق.

وقبل أن أترك الحديث عن إحدى قوى النفس الإنسانية، وأعني بها القوة العاملة، أود أن أشير إلى كيفية إستفادة النفس الإنسانية من القوى الحيوانية فقد بيّن ابن سينا أن القوى الحيوانبة تعين النفس الناطقة في اشياء منها أن يورد الحس من جملتها عليها الجزئيات فتحصل لها من الجزئيات أمور أربعة:

الأولى: انتزاع الذهن الكليات المفردة من الجزئيات على سبيل التجريد عن المادة وعلائقها مع مراعاة المشترك فيه والمتباين به، والذاتي وجوده والعرض وجوده، ونتيجة لذلك يحدث للنفس مبادئ التصور وذلك بمعاونة استعماله للخيال

(1) ابن سينا، النجاة ص 268.

والوهم، ثانياً: تحصيل المقدمات التجريبية، وهو أن نجد بالحس هذه الجزئيات مرات كثيرة، رابعاً: الأخبار التي يقع بها التصديق لشدة التواتر.

من هنا يتبين لنا أن النفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق، ثم إذا حصلتها رجعت إلى ذاتها، فالعقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوى البدنية، أما العقل النظري وهو ما سأوضحه الآن فإن له حاجة ما إلى البدن وإلى قواه، لكن ليس دائماً ومن كل وجه، بل قد يستغني بذاته[1].

القوة العالمة: إذا وصلنا إلى القوة العالمة أو النظرية فقد وصلنا إلى كثير من الإشكالات الخاصة بأنواع العقول، والعديد من التفريعات المترتبة على هذه النظرية، نظرية العقل، والتي بدأت من شراح أرسطو ومفسريه حتى ابن رشد[2] والقوة النظرية هي التي تؤلف من النفس الإنسانية ذلك الوجه الملتفت إلى المبادئ العالية، فمن شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فأخذها لصورتها في نفسها أسهل، وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء[3].

---

(1) ابن سينا، النفس ص 185، 197، 198.
(2) د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ص 232.
(3) ابن سينا، النفس ص 39.

بيد أن هناك نسبياً مختلفة بين القوة النظرية وبين تلك الصور من حيث القبول وهذا القبول تارة يكون بالقوة، وأخرى يكون بالفعل[1] أما بالنسبة للقبول بالقوة فيكون على ثلاثة معان: بالتقديم والتأخير وهذه المعاني كالآتي:

أولاً: قوة الاستعداد المطلقة، وهو الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ولا أيضاً حصل ما به يخرج وهذه كقوة الطفل على الكتابة، وهذه القوة يسميها فيلسوفنا قوة مطلقة هيولانية، أو عقلاً هيولاني، وهذا العقل نجده لدى كل شخص من النوع الإنساني دون استثناء.

ثانياً: القوة الممكنة أو قوة الاستعداد، فالقوة فيها إستعداداً لم يخرج منه شيء إلى حيز الفعل، وكل ما حصل هو ما يمكن أن يخرج به إلى حيز الفعل دون محاولة استخدامه لإخراجه إلى حيز الفعل، وهي كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة، فالصبي بالقوة يقرأ ويكتب دون أن يلجأ إلى القراءة والكتابة ليخرج ما هو بالقوة لديه إلى حيز الفعل لذلك فهي قوة ممكنة.

أما القوة الثالثة: فهي القوة الكاملة، أي كمال القوة وفيها يكون الاستعداد قد تم بالآله وحدث مع الألة أيضاً كمال استعداد، بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب، بل بكيفية أن يقصد فقط كقوة الكاتب الذي استكمل صناعة الكتابة وإن كان في حالة لا يكتب فيها.

---

(1) ابن سينا، النجاة ص 269.

فالقوة النظرية قد حصلت فيها الصورة المعقولة الأولية، بيد أنها لا تطالعها ولا ترجع إليها بالفعل، فكأنها مخزونة فيها، وهي تستطيع أن تطالعها بالفعل متى شاءت، وبذلك تعقلها وتعقل أنها تعقلها، ولهذا يطلق عليها اسم العقل بالفعل، وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالنسبة إلى العقل المستفاد[1] ويمكن القول إن معنى القوة عند ابن سينا ترتب عليها القول بأربع مراتب من العقول، عقل هيولاني: وهو استعداد محض لإدراك المعقولات، وهو قوة مطلقة خالية من الفعل، موجودة في كل شخص من النوع، وقد سمى بالهيولاني لأنه يشبه الهيولي أي المادة غير المصورة عقل بالملكة، هو حصول المعقولات الأولى في النفس، فهو إذن علم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات، ويجوز أن يسمى هذا بالعقل بالفعل بالقياس إلى العقل الهيولاني.

عقل بالفعل: هو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث تحصل لها ملكة استحضار متى شاءت، لكنها لا تشاهدها بالفعل.

عقل مستفاد: هو أن تكون الصور المعقولة حاضرة في القوة العاقلة لا تغيب عنها وهي تطالعها وتعقلها بالفعل وتعقل أنها تعقلها، وكل عقل من هذه العقول يعد بالقوة بالنسبة للعقل الذي فوقه، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه.

ذكرت آنفاً أن هناك نسباً مختلفة بين القوة النظرية وبين

---

(1) ابن سينا، النجاة ص 269، 271 أيضاً النفس ص 39، 40.

الصور من حيث القبول، وهذا القبول إما بالقوة أو بالفعل، وقد ذكرت معاني القوة التي يكون عليها، أما القبول بالفعل، فتكون نسبته إلى القوة النظرية نسبة ما بالفعل المطلق فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً، وهو عبارة عن عقل كامل تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها وقد سميت القوة النظرية عقلاً مستفاداً هنا لأن العقل بالقوة يخرج إلى الفعل تحت تأثير عقل دائم بالفعل، فالعقل بالقوة إذا اتصل بالعقل المستفاد نوعاً من الاتصال انطبع فيه بالفعل نوع من الصور تكون مستفادة من خارج[1]، فالعقل المستفاد لا يستطيع أن يدرك المعقولات بالفعل إلا بتأثير عقل مفارق له وهو العقل بالفعل الذي يفيض المعقولات على النفس الإنسانية كما تفيض الصورة على المادة فالمعرفة لا تنشأ عند فيلسوفنا من مجرد الإحساس كما هي عند أرسطو الذي ذهب إلى القول بأن من فقد حساً فقد علماً، فالأمر يختلف عند ابن سينا إذ أن المعرفة لا تنشأ من مجرد الإحساس ولا عن العقل الذي يجرد المعقولات من لواحق الحس، بل المعرفة العقلية عنده وثيقة مطابقة للماهيات الازلية التي لا تتغير، ذلك لأنه يذهب إلى أن المعقولات تفيض عن عقل خارج عنا أزلي أبدي، انتهت إليه صور الماهيات من مبدع الكل ذلك هو العقل الفعال الذي يفيض المعقولات على النفس الناطقة، فالحس لا يجرد الصور من المادة ولا من لواحقها بل يخلطها باللواحق الحسية من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك، والخيال

(1) ابن سينا، النجاة ص 271، أيضاً النفس ص 40.

يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة، ولكنه لا يجردها من لواحق المادة، والوهم يتجاوز هذه الرتبة في التجريد، فيتناول معاني الخير والشر وما أشبه ذلك فالمحسوسات إذن شأنها ثانوي في المعرفة العقلية عند فيلسوفنا[1].

أما عن المعرفة وكيف تصل إلى النفس الإنسانية، فنجد أن للنفس عند ابن سينا دوراً في غاية الأهمية فيما يتعلق بالمعرفة عنده، بل إن حديثه عن النفس وتقسيمه لها هو في حقيقته حديث عن المعرفة عنده، وجهان لعملة واحدة، فإذا كان ثمة معرفة عقلية فهناك نفس عاقلة.

وإذا كانت هناك معرفة حسية فهناك نفس حيوانية فبالنفس تقف وراء كل نوع من أنواع المعرفة عنده لكن الناس متفاوتون في قدرتهم على الاتصال بالعقل الفعال فدرجة الاستعداد ليست واحدة بينهم، ومن هنا كانوا يتفاوتون من حيث الإدراك والفهم، ومن حيث التصرف والتعقل، وأيضاً من حيث المقدرة على التعلم، فمن الناس من هو غبي ضعيف الحدس، ومنهم من له فطانة إلى حد ما ويستمتع بالفكر، ومنهم من هو أثقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس، فكما ينتهي التفاوت في طرف النقصان إلى من ليس له حدس البتة كذلك ينتهي من طرف الزيادة إلى من له حدس في جميع المطلوبات[2] وهناك أشخاص شديدو

---

(1) د. الفندي، تذييل لمادة ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ص 207.

(2) ابن سينا، النجاة، ص 273.

الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال دون حاجة إلى تخريج أو تعليم وهؤلاء يمتازون بشدة الصفاء، إذ أن كل علمهم حدساً، وهؤلاء هم الأنبياء ويسمى العقل حينئذ عقلاً قدسياً، إذ أن كل علمهم حدساً، وهؤلاء هم الأنبياء ويسمى العقل حينئذ عقلاً قدسياً، ومن هنا يمكن القول بأن الشيخ الرئيس يجعل علم الأنبياء أرفع علم[1].

فالنفس الناطقة تعرف ما تحتها بعلوها عليه، وتعرف ما فوقها أي العلم الإلهي بشروق نور كلي[2]، فالنفس تربط بين العالمين.

مراتب قوى النفس:

أشرت آنفاً إلى أننا نجد تدرجاً بين أنواع النفوس عند ابن سينا فتبدأ بالنبات ثم الحيوان ثم الإنسان الذي يعد أعلى مرتبة من النبات والحيوان، وإذا كان هناك تدرج بين الأنواع الثلاثة، فإننا نجد تدرجاً في قوى النفس الواحدة ففي النفس النباتية، نجد القوة المولدة تأخذ مركز الصدارة، والقوة النامية خادمة لها، والقوة الغاذية خادمة للقوتين، ولقوى النفس النباتية صلة بالأجسام لأن النبات جسم طبيعي اكتمل بالنفس النباتية بعض الاكتمال.

أما قوى النفس الحيوانية: فإن أعلاها القوة الوهمية، وتخدمها جميع القوى الحيوانية وتأتي بعدها القوة المتخيلة وتخدمها القوة النزوعية والقوة الخيالية، والقوة الخيالية يخدمها

(1) د. الفندي تذييل لمادة ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ج1، ص 206.

(2) دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 263.

الحس المشترك، وهذا بدوره تخدمه الحواس الخمسة، أما النفس الإنسانية ففيها قوتان عقل عملي وآخر نظري العملي فهو الذي تخدمه النفس الحيوانية وقواها، في حين أن العقل النظري يخدمه العقل العملي نفسه والعقل العملي نفسه تخدمه القوة الوهمية وهي بدورها تخدمها القوة الحافظة وجملة القوى الحيوانية تخدم العقل النظري.

بيد أن القوى المختلفة في العقل النظري تخدم العقل المستفاد بل إن هذا العقل يخدمه الجميع، فهو رئيس ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى[1] والنفس الإنسانية ليست هي العقل العملي أو العقل النظري بل هي الشيء الذي له هذه القوى[2]، فالنفس ذات واحدة لها قوى كثيرة، وإن كثرة قواها لا تعني عدم وحدتها، فلو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة، بل يكون للحس مبدأ على حده وللغضب مبدأ آخر مكان الحس إذا ورد عليه شيء فإما أن يرد على الغضب أو الشهوة، وعندئذ تكون القوة التي بها يغضب المرء هي بعينها القوة التي لها يحس ويتخيل، ومعنى هذا أن القوة الواحدة تصدر عنها أفعال كثيرة مختلفة، فالنفس ذات واحدة على الرغم من تعدد قواها.

لكن ما هي حقيقة النفس، هل هي حادثة أم غير حادثة، هل هي جوهر أم عرض، هل هي خالدة أم فانية؟

---

(1) ابن سينا، النفس ص 40، 41، تيسر شيخ الأض، مدخل الفلسفة ابن سينا، ص 274، 275.
(2) ابن سينا، النفس، ص 185.

إذا توصلنا إلى الإجابة عن هذه الأسئلة نكون قد وصلنا إلى حقيقة النفس كما يراها فيلسوفنا.

وأود أن أشير إلى أن فيلسوفنا وفق بين الآراء المتعارضة، بين أفلاطون وأرسطو، إلا أنه في مسألة حدوث النفس أو قدمها فإنه خالف أفلاطون وقال بحدوث النفس، وبذلك اتفق مع أرسطو، وقد برهن على حدوث النفس في أكثر من رسالة من رسائله، وتتلخص برهنته حول مسألتين أولاهما: إما أن تحدث النفس قبل حدوث البدن، وإما أن تحدث بحدوثه، ثم يبرهن على استحالة الأولى ليثبت الثانية.

الافتراض الأول: يرى ابن سينا أن النفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى فهي إن وجدت قبل البدن فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة، ومحال أن تكون قد وجدت قبل البدن، لأنه سوف يلزم عن ذلك أن تكون النفس متكثرة، ويرفض ابن سينا ذلك معتمداً على القول بأن مغايرة النفس قبل الأبدان بعضها لبعض يكون إما من جهة الماهية والصورة، وأما من جهة النسبة إلى العنصر والمادة، والنسبة إلى العنصر والمادة إنما يعني أن التكثر يكون بتعدد الامكنة، وإما بتعدد الأزمنة التي تختص بكل واحد منها في حدوثه. والعلل القاسمة إياها فهي ليست مغايرة بالماهية والصورة لأن صورتها واحدة، فإذن تتغاير من جهة قابل الماهية، أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن.

أما القول بأن النفس تمثل ذاتاً واحدة، فيرفضه أيضاً ابن سينا، إذ يرى استحالة أن تكون النفس واحدة الذات بالعدد قبل حلولها في

البدن لأنه إذا حصل بدنان، حصل في البدنين نفسان، وعندئذ لا بد أن نفترض إن النفسين قسما نفساً واحدة منقسمة بالقوة، وأما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، والافتراض الأول ظاهر البطلان، إذ يستحيل قسمة النفس لأن ما ينقسم هو ماله عظم أو حجم، أما النفس فهي ليست كذلك، أما الافتراض الثاني وهو أن النفس واحدة بالعدد في بدنين فيرى ابن سينا أنها لا تحتاج إلى كثير تكلف في إبطالها، لأن هذا واضح وبذلك يبين لنا ابن سينا أن النفس ليس واحدة بالعدد قبل حولها في البدن.

بقي الآن القول بأن النفس حادثة بحدوث البدن، فإذا كانت الأنفس إنما تتشخص نفساً واحدة بأحوال تلحقها، ليست لها بما هي نفس، وإلا لاشترك فيها جميعها، فيكون تشخصها أمراً حادثاً فلا تكون قديمة لم تزل، ويكون حدوثها مع بدن، فهي تحدث كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها فيكون البدن الحادث مملكتها وآلتها[1].

جوهرية النفس:

إن برهنه ابن سينا على وجود النفس كانت ترمي كلها إلى إثبات حقيقة مغيرة للجسم ومتميزة عنه كل التمييز، فلا يمكن أن تكون صورته ولا عرضاً من أعراضه[2]، بل هي شيء مخالف لذلك تماماً، فهي جوهر روحاني مستقل عن البدن تمام الاستقلال فهي

---

(1) ابن سينا، النفس ص 198، 199، أيضاً النجاة ص 300، 301.
(2) د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 158.

من طبيعة مخالفة لطبيعة البدن، فالنفس جوهر روحاني، ويبرهن ابن سينا لإثبات ذلك مستعيناً ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطبية، بالإضافة إلى ملاحظاته السيكولوجية[1] ومن هذه البرهنة:

1- إن إدراكنا للمعقولات لا يكون بالآلة الجسمانية، والتي نعني بها الحواس، بل لابد أن تدرك المعقولات بشيء من جنسها وليس بحواسنا لأن الحواس تدرك ما هو مادي، فلا بد أن نكون قد أدركناها بنفسنا فالنفس روحانية مثل تلك المعقولات التي تدركها.

2- إن الحواس بكثرة استعمالها تكل وتضعف، كالحال في الحس، فإن المحسوسات الشاقة والمتكررة تضعفه، وربما تفسده كالضوء للبصر، والرعد الشديد للسمع، فإن المبصر ضوء عظيم لا يبصر معه ولا عقبيه نوراً ضعيفاً، والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقبيه ضعيفاً، أما الأمر في القوة العقلية فبالعكس فإن إدامتها للعقل وتصورها للأمور التي هي أقوى يكسبها قوة.

3- إن أحوال البدن تأخذ في الضعف بعد منتهى النشوة والوقوف وذلك دون الأربعين، أو عند الأربعين، ولو كانت القوة النطقية العاقلة قوة جسمانية آلية لكان لا يوجد أحد من الناس في هذه السنين إلا وقد أخذت قوته هذه تنتقص ولكن الأمر في أكثر

(1) المرجع السابق ص 160.

الناس على خلاف هذا، بل العادة في الأكثر إنهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة بصيرة، فإذن ليس قوام القوة النطقية بالجسم والآلة، فإذن هي جوهر قائم بذاته[1].

4- لو كان العلم عرض حالاً في الجسم، لوجب عن ذلك أنه متى زال عنه بنسيان أو غيره، أن يعود لا كما حصل في الحالة الأولى، إذ أن فراغ الجسم القابل في الحالتين بمرتبة واحدة، بيد إننا نرى المرض يؤدي إلى زوال الصورة المعلولة، بحيث إذا روّيت عادت دون حاجة إلى استئناف الجسد، وعلى هذا يمكن القول بأن محل العلوم ليس بجسم بل هو جوهر غير جسماني[2].

بقي مسألة أخرى في موضوع النفس وهي هل النفس خالدة أم فانية؟

خلود النفس:

لقد أولت الفلسفة هذه المسألة اهتماماً كبيراً منذ أقدم العصور فقد أثبت أفلاطون الخلود للنفس، أما أرسطو فكان مضطرباً، إذ أنه قال بأن النفس تفنى بفناء البدن، فهي صورة للبدن

(1) ابن سينا، النفس ص 193: 195، أيضاً مبحث عن القوى النفسانية ص 69: 71.
(2) ابن سينا، النجاة، ص 296، 297، أيضاً د. عاطف العراقي. مذاهب فلاسفة الشرق، ص 227.

لا توجد قبله وليس لها وجود بعده ولكنه قال بخلود[1] العقل، وما العقل إلا من تعابير النفس، وقد سار ابن سينا في هذه المسألة على نهج القرآن الكريم وأيضاً أفلاطون، إذ أنه قال بخلود النفس وأنها لا تنحل بانحلال البدن فالنفس جوهر بسيط، والبسيط بخلاف المركب لا يحتاج إلى مكان يركب أجزاءه، فالمركب هو وحده الذي يسري عليه التحلل والكون الفساد، فالنفس خالدة بالضرورة وهي مبعث الحياة في الأجسام، وكما يقول أفلوطين أن الحياة كامنة في النفس[2]، بل إن النفس الإنسانية هي فيض من عالم العقول المفارقة فقد فاضت عن العقل الفعال، وهذا العقل خالد، فهي إذن شبيهة به خالدة مثله[3]، أضف إلى ذلك أن النفس هي التي تدبر الجسم وتقوده، فالعلاقة بين النفس والبدن ليست علاقة ذاتية، بل عرضية، فالبدن يفنى دون أن يؤدي فناؤه إلى فناء النفس.

وعندما يقول ابن سينا بخلود النفس، فهو يعني بها النفس الفردية فخلود النفس وبقاء فرديتها هو أساس الجزاء النفس وبقاء فرديتها هو أساس الجزاء والمكافأة في الحياة الأخرى[4] والثواب والعقاب عند فيلسوفنا يعد أموراً روحية معنوية، فيذهب ابن سينا إلى أن المعاد يكون للنفس فقط أي أنه معاداً روحانياً فقط وليس

---

(1) رينان، ابن رشد والرشدية، ص 163.
(2) أفلوطين، التساعية الرابعة ص 172.
(3) د. كمال اليازجي، أعلام الفلسفة العربية ص 631.
(4) د. كمال اليازجي، أعلام الفلسفة العربية ص 631.

جسدياً، أما ما جاء في القرآن الكريم من تصورات مادية للنعيم والعذاب، فسبب ذلك أنها ضرورية للجمهور، إذ أن الشريعة أفضل قصدها الجزء العملي من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير كل واحد، وعلى هذا فإنه إذا لم يمثل الجمهور الثواب والعقاب الحقيقي البعيد عن الإفهام بما يظهر، لم يرغبوا ولم يرهبوا، وما لم يبعث أبدانهم لم يترشحوا للأمرين، فالمقصود إذن هداية العوام الذين لا يدركون إلا الصور الجسمية[1].

وفي ختام هذا العرض لموضوع النفس عند ابن سينا أقول إن ابن سينا لم يخرج عن القرآن الكريم في هذا الموضوع فقد ذهب إلى القول بخلود النفس كما قال الله تعالى:

﴿يا أيتها النفس المطمئنة، إرجعي إلى ربك راضية مرضية، فادخلي في عبادي، وادخلي جنتي﴾[2].

فالنفس إذن خالدة حيث أنها لا تنتمي إلى عالم الكون والفساد وإنما تنمتي إلى عالم الملكوت حيث لا كون ولا فساد، ولأنها بسيطة وليست مركبة فلا تفنى بل هي خالدة.



(1) د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ص 293 أيضاً د. عبده فراج. «معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى» ص 109.
(2) سورة الفجر، آية رقم 27- 30.

الخاتمة

وبعد كل ما تقدم أستطيع أن أقول: إن ابن سينا يعد قمة من قمم الفلسفة العربية الإسلامية، لقد استطاع أن يحتفظ بمكانة بارزة في تاريخ الفلسفة على العموم والفلسفة الإسلامية خصوصاً، فقد أثر كثيراً فيمن جاء بعده من فلاسفة العصور الوسطى حتى اليوم، فلم يكن ابن سينا مقلداً لاحد، ولم يأخذ من مذهب بعينه، بل كان يأخذ من كل مذهب ما يرضيه، لذلك أقام صرحاً فلسفياً عظيماً يمثل المذاهب القديمة أحسن تمثيل.

لقد أخذت الفلسفة الإلهية على يديه في المشرق العربي أتم أشكالها ذلك لأنه بحث مسائلها بحثاً مستفيضاً ونسق فصولها تنسيقاً حسنا، لقد نثر الفارابي البذور فإذا هي تضحى على يد ابن سينا شجرة للفلسفة الإلهية على وجهها الأتم، فقد تناول بالبحث التدليل على وجود الله.

وفي بحثه هذا لم يقلد أحداً ولم يتبع أرسطو لذلك نجده آثر طريقاً للتدليل على وجود الله يختلف عن طريق أرسطو، إذ أنه وجد أن طريق أرسطو في الألوهية يشوبه الغموض، لأن أرسطو

جعل العلاقة بين المحرك الذي لا يتحرك وبقية العالم علاقة عاشق ومعشوق أي علاقة غائية وليست فاعلة، بينما جعل ابن سينا العلاقة بين الله والعالم علاقة علة ومعلول وهذا يتضح من خلال دليل الممكن والواجب عنده، فالله تعالى عند ابن سينا يعقل ذاته ويعقل الموجودات، بينما إله أرسطو إله لا يخرج عن دائرة ذاته.

وفيما أعتقد أن اتجاه ابن سينا في التدليل على وجود الله، وبعده عن أرسطو لا يؤخذ عليه بل هي محاولة منه للخروج عن الإطار السائد في عصره وهذا الإطار هو الاتجاه الأرسطي ويظهر ذلك من خلال تناوله لمسألة الصفات ولا سيما صفة العلم الإلهي التي ذهب فيها مذهباً مخالفاً تماماً لمذهب أرسطو بل والفارابي أيضاً فكلنا يعلم رأى أرسطو في مسألة العلم الإلهي وإن الله عقل لا يعقل إلا ذاته، لا إرادة له ولا غاية خارجة عنه، وخير له ألا يحيط بالجزئيات لانها ناقصة وأيضاً ذهب الفارابي إلى القول بأن علم الله علم كلي.

لقد قام ابن سينا بعملية توفيق بين الفلسفة والدين فالله عنده يعلم الكليات وأيضاً يعلم الجزئيات وذلك من خلال مبادئها، فالله يعلم الأسباب التي تؤدي إلى كل أحداث هذا العالم الأرض فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة أي من حيث هي خاضعة للقوانين العامة، فالله يعلم الجزئيات على نحو كلي بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، وقول ابن سينا بأن الله يعلم الجزئيات على نحو كلي، فهو يريد بهذا (النحو) المشابهة، أي العلم علماً شبيهاً بالكليات من حيث الثبات وعدم التغير وليس صفة للمعلوم ليلزم منه أن يون المعلوم هو الكلي

دون الجزئي، فعلمه تعالى لا يكون علماً زمانياً وهذا هو المراد من كون علمه تعالى علماً كلياً[1].

وعندما تناول ابن سينا قضية العالم أهو حديث أم قديم، فنده قد آثر القول بالقدم وهو كعادته قدم البرهنة على رأيه، وحينما دافع عن القول بقدم العالم لم يكن يقصد من ذلك إلا الاحتفاظ لله بالثبات وعدم التغير.

وإذا كان الغزالي قد وجه إلى الفلاسفة عامة وابن سينا خاصة نقداً في القول بقدم العالم فهذا يرجع إلى أنه لم يتفهم ما يقصده الفلاسفة بالقدم، فالفلاسفة يعنون به قدم المادة الأولى، وإن العالم قديم بالزمان وليس قديماً بالذات، وقد ذهب ابن سينا إلى الجمع بين قدم العالم زمانياً وحدوثه حدوثاً ذاتياً والذي دفعه إلى ذلك حرصه على التوفيق بين الدين والفلسفة، ولكن هذا الجمع لا يرضى الفلسفة على حدة ولا الدين على حدة، فقلما يجد في العملية رجل الدين أو رجل الفلسفة وجهة مستقيمة وهدفاً واضحاً وقد أدى هذا إلى قيام نزاع مستمر بين أصحاب النزعة الفلسفية من ناحية وأصحاب العقيدة الدينية من ناحية أخرى[2].

وقد عالجت الفلسفة السينوية مسألة الخلق بشكل واضح، فكان هدف فلاسفة الإسلام (وعلى رأسهم ابن سينا) العمل على بناء نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض العقيدة الدينية،

---

(1) الشيرازي، تعليقات على الشفاء ص 589.

(2) Madkour (Dr. Ibrahim): La place d'Alfarahi. P. 106.,

وفي نظام كهذا تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثرة نقطة الانطلاق والدعامة الأولى للبنيان الفلسفي[1] فقد أقام ابن سينا فلسفة الميتافيزيقيا في العالم على نظرية الصدور كما فعل من قبله الفارابي، فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل الأول على أساس العلم، أي تعقل الواحد لذاته، وليس على أساس الإرادة كما هو الحال عند المتكلمين، فكل شيء عنده محاط بوجود المبدأ الأول الذي يصدر عنه الوجود الكلي المضاف إلى ذوات المخلوقات الممكنة ليحققها بالفعل[2].

ولكن بالرغم من الجهد الكبير الذي بذله الشيخ الرئيس في صياغة المشكلة إلا أنه لم يعط مبرراً عقلياً واحداً لتمسكه بالقول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد كذلك نجد ترتيبه في الموجودات لا يقوم على أساس عقلي.

وإذا كان ابن رشد قد نقد الشيخ الرئيس في قوله بالفيض، فذلك يرجع إلى قول ابن سينا بوسائط بين الله وموجوداته، وهذا ما تفاداه ابن رشد وذهب إلى القول بأن العالم فاض عن الله دفعة واحدة دون وسائط ومع ذلك يمكن أن نرجع قول ابن سينا بوسائط إلى إيمانه الشديد بالوحدانية المطلقة للذات الإلهية، فأراد أن ينزهها عن كل الأفعال فوضع هذه الوسائط بين الله تعالى وموجوداته، فغرض فيلسوفنا نبيل وإن خانه منطقه.

وعندما نتناول فلسفة ابن سينا الطبيعية، فإننا نجد

---

(1) Dr. Madkour: La place d'Alfarabi, P. 46.,

(2) د. جلال شرف، الله والعالم والإنسان ص 31.

الميتافيزيقيا تلقى بظلها عليها، صحيح أن هناك انفصال بين مجال كل منهما، ولكنه صحيح أيضاً أن هناك اتصالاً بينهما بحيث يبدوان كالأواني المستطرقة في انفصالاً واتصالاً في وقت واحد، والدليل على ذلك ما نجده في بحثه في علل الموجودات فبقدر ما تدخل في صميم الطبيعيات بقدر دخولها في الميتافيزيقيا.

ويمكن القول إن ابن سينا في تناوله للفلسفة الطبيعية نجده متابعاً إلى حد ما لأرسطو، وإذا كانت أراؤه التي ذهب إليها لا تعد جديدة تماماً وليس لها أثر حاسم في حدود فلسفته الطبيعية، إلا أنها تعد اجتهاداً من جانبه، بالإضافة إلى أنها تكفلت بإبراز وتوضيح الجوانب في فلسفة أرسطو وغيره[1].

ففي تناوله للعالم قسمه قسمة أرسطية فقال بعالم ما فوق فلك القمر ثم عالم ما تحت فلك القمر، ومنخلال تناوله لموجودات القسمين لم يأت فيهما بجديد.

أما الجديد الذي أتى به، والذي خالف فيه أرسطو، فيتمثل في دراسته للنفس، فالنفس عنده حادثة وفي نفس الوقت خالدة، وهذا القول من جانبه يعد محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة، كذلك جمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وذلك في قوله بخلود النفس[2] وأرسطو في قوله بحدوث النفس، وقد احتلت النفس

(1) د. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 103، 396.

(2) يذهب د. إبراهيم مدكور في كتابه La place d'Alfarabi. P. 129., الفارابي كان متردداً في القول بخلود النفس ومن هنا أقول إن رأي ابن سينا يعد رأياً حاسماً وقاطعاً في القول بخلود النفس، أي أنه أكثر حسماً =

دوراً رئيسياً في فلسفة ابن سينا وهذا يتضح من خلال دراسته لها في مجال الطبيعة، وذلك باعتبارها موجودة ضمن الموجودات الطبيعية كذلك نجدها في إطار فلسفته الميتافيزيقية من خلال دراسته لحقيقتها وخلودها وقد بين فيلسوفنا أن معرفة النفس أمر ضروري إذ أن معرفتها تقودنا إلى معرفة الله تعالى التي هي مصدر السعادة في الدنيا والآخرة، فمن عرف نفسه عرف ربه، ويستشهد ابن سينا على ذلك بقول الله تعالى: ﴿نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾[1]، فالله قد علق نسيان النفس بنسيانه، وبذلك يكون تذكرة ومعرفته بمعرفتها.

لكن يؤخذ على ابن سينا جعل المعرفة فيضاً يأتي من أعلى، إذ أنه ربط المعرفة التي تحدث للنفس بالعقل الفعال وبدلاً من أن يسعى الإنسان ويجتهد لتحقيق المعرفة يمكث في مكانه منتظراً للنور المشرق له من العقل الفعال دون جهد أو مشقة.

ومما سبق يتبين لنا أن ابن سينا إنما هو ابن عصره، عبر عن العصر والبيئة التي عاش فيها، وإذا كان قد استخدم مصطلحات أو أفكاراً من الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة فليس معنى هذا أنه كان مجرد مقلد للسابقين، بل إننا نجد عنده عناصر جديدة، وهذا يعني أنه بقدر ما كان مستفيداً من السابقين، إلا أنه كان مضيفاً إليهم العديد من الآراء.

=

من الفارابي في هذا الموضوع.

(1) سورة الحشر آية 19.

أهم مراجع البحث

أولاً: مصادر ابن سينا:

1- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعي) صححه وعلق عليه د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية- سنة 1948.

2- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الإلهي) الجزء الثالث والرابع، تحقيق الدكتور سليمان دنيا- دار المعارف بمصر سنة 1958.

3- ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) ج 1، تحقيق الأب قنواتي، سعيد زايد، ج2، تحقيق د. محمد يوسف موسى، د. سليمان دنيا، سعيد زايد- الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- سنة 1960.

4- ابن سينا: الفن الثاني «السماء والعالم»- تحقيق د. محمد قاسم- دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة- سنة 1969.

5- ابن سينا: الفن الثالث «الكون والفساد»- تحقيق د. محمود قاسم- دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة- سنة 1969.

6- ابن سينا: الفن السادس «كتاب النفس»- تحقيق الأب جورج قنواتي، سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب- سنة 1975.

7- ابن سينا: النجاة- مطبعة السعادة 1331 هـ.

8- ابن سينا: رسالة في الحدود- تحقيق وتعليق جواشون، منشورات المعهد الفرنسي بالقاهرة- سنة 1963.

9- ابن سينا: الهداية «نصر عربي فلسفي لم يسبق نشره»- تحقيق وتقديم د. محمد عبده- ط2- مكتبة القاهرة الحديثة - سنة 1974.

10- ابن سينا: عيون الحكمة- تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، ط2، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت- سنة 1980.

11- ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق د. محمد ثابت الفندي- ط2- دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة- 1963.

12- ابن سينا: رسالة العشق- ج3- من أسرار الحكمة المشرقية، مطبعة بريل المحروسه- سنة 1894.

13- ابن سينا: الرسالة العرشية، تحقيق د. إبراهيم هلال، فصل من

مجلة معهد المخطوطات- سنة 1980.

14- ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، صححها ادوارد بن كرنيليوس فنديك الأمريكاني- مطبعة المعارف- سنة 1325.

15- ابن سينا: التعليقات- تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب- سنة 1973.

16- ابن سينا: الرسالة النيروزية- ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات- مطبعة الجوائب بالقسطنطينية- سنة 1298 هـ.

17- ابن سينا: رسالة السعادة.

18- ابن سينا: رسالة في معنى الزيارة.

أهم مصادر البحث باللغة العربية :

19- ابن رشد: تهافت التهافت، ج1، ج2- تحقيق د. سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، سنة 1981.

20- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت سنة 1983.

21- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت سنة 1983.

22- أرسطو: مقالة اللام، من كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، د. عبد الرحمن بدوي، النهضة المصرية، سنة 1947.

23- أرسطو: الخطابة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، النهضة المصرية، سنة 1959.

24- البهي (د. محمد): الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط6، مكتبة وهبه سنة 1982.

25- الجر (د. خليل، د. حنا الفاخوري): تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثاني، دار المعارف بيروت، بدون تاريخ.

26- الخضيري (د. زينب محمود): أثر ابن رشد في العصور الوسطى- دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 1983.

27- الرازي (فخر الدين): شرح الإشارات لابن سينا، المطبعة الخيرية بالقاهرة، سنة 1325هـ.

28- الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم): الملل والنحل- نشرة محمد سيد كيلاني- طبعة القاهرة- مصطفى الحلبي سنة 1961.

29- الشيرازي (صدر الدين): تعليقات على الشفاء لابن سينا، طبعة طهران- الطبعة الحجرية، سنة 1303هـ.

30- الشيرازي (صدر الدين): الأسفار الأربعة- طبعة طهران- الطبعة الحجرية، بدون تاريخ.

31- الطوسي (نصر الدين): شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا- تحقيق د. سليمان دنيا- دار المعارف بمصر، سنة 1958.

32- الطويل (د. توفيق): قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط2،

مكتبة مصر، سنة 1958.

33- العراقي (د. عاطف): الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ط1، دار المعارف بمصر، سنة 1969.

34- العراقي (د. عاطف): المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ط1، دار المعارف بمصر، سنة 1980.

35- العراقي (د. عاطف): النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ط2- دار المعارف- سنة 1979.

36- العراقي (د. عاطف): ثورة العقل في الفلسفة العربية- ط3- دار المعارف بمصر- سنة 1976.

37- العراقي (د. عاطف): مذاهب فلاسفة المشرق- ط6- دار المعارف بمصر- سنة 1978.

38- العراقي (د. عاطف): تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية- ط3- دار المعارف بمصر- سنة 1976.

39- العراقي (د. عاطف): محاضرات في الفلسفة- مطبعة أولاد أحمد- سنة 1980.

40- العراقي (د. عاطف): كتاب تهافت الفلاسفة وأثره- مقالة في كتاب المشكاة.

41- العقاد (عباس محمود)، أثر العرب في الحضارة الأوروبية- دار المعارف بمصر سنة 1946.

42- العقاد (عباس محمود)، الشيخ الرئيس ابن سينا- ط2- دار

المعارف بمصر سنة 1967.

43- الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة- تحقيق د. سليمان دنيا- ط6- دار المعارف سنة 1980.

44- الفندي (د. محمد ثابت): الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام فيها- مقالة في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر- سنة 1952.

45- الفندي (د. محمد ثابت): مادة ابن سينا- دائرة المعارف الإسلامية ج1- ط1- سنة 1969.

46- النشار (د. علي سامي): قراءات في الفلسفة.

47- النشار (د. علي سامي): مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي- ط2- دار المعارف بمصر- سنة 1965.

48- النشار (د. علي سامي، د. سعاد عبد الرزاق): التفكير الفلسفي في الإسلام- ط1- دار الكتب الجامعية- سنة 1973.

49- أمين (د. عثمان): شخصيات ومذاهب فلسفية- دار إحياء الكتب العربية سنة 1945.

50- أمين (د. عثمان): محاولات فلسفية- مكتبة الانجلو المصرية سنة 1953.

51- الأهواني (د. أحمد فؤاد): ابن سينا- ط2- دار ا لمعارف بمصر- بدون تاريخ.

52- الأهـواني (د. أحمـد فـؤاد): تـاريخ الفلسـفة الإسـلامية- دار القلم- سنة 1962م.

53- الأهواني (د. أحمد فؤاد): مقدمة كتاب الزمان والأزل- ولتر ستيس المؤسسة الوطنية للطباعة، بيروت 1967.

54- الايجـي (عضـد الـدين عبـد الـرحمن): المواقـف ج 8، ط1، مطبعة السعادة- سنة 1907.

55- اليـازجي (د. كمـال ، أنطـون غطـاس): إعـلام الفلسـفة العربيـة «دراسـات مفصـلة ونصـوص مبوبـة مشـروحة»، ط1، بيـروت، سنة 1957.

56- ان دروارت (د. تريـز): مشـكلة الـنفس والجسـد عنـد ابـن سـينا وديكارت، مقالة في مجلة المستقبل العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- سنة 1983.

57- بـدوي (د. عبـد الـرحمن): مـدخل جديـد إلـى الفلسـفة- ط2- وكالة المطبوعات بالكويت- سنة 1979.

58- بـدوي (د. عبـد الـرحمن): التـراث اليونـاني فـي الحضـارة الإسلامية، ط 2، النهضة المصرية- سنة 1964.

59- بدوي (د. عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى.

60- بـدوي (د. عبـد الـرحمن): افلـوطين عنـد العـرب- نصـوص حققهـا وقـدم لهـا د. عبـد الـرحمن بـدوي- مكتبـة النهضـة المصرية سنة 1955.

61- بور (دي): تاريخ الفلسفة في الإسلام- ترجمة د. محمد عبد

الهادي أبو ريدة- ط4- لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1957.

62- جيجين (أولف): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية- ترجمة د. عزت قورني- دار النهضة سنة 1976.

63- جيوم (الفرد): الفلسفة والإلهيات، مقالة في كتاب تراث الإسلام، جـ1، ترجمة د. توفيق الطويل- لجنة التأليف والترجمة- سنة 1936.

64- جمعة (د. محمد لطفي): تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب- دار المعارف- سنة 1927.

65- حنفي (د. حسن): نماذج من الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ط1، دار الكتب الجامعية- سنة 1969.

66- زايد (الأستاذ سعيد): نماذج من تأويلات ابن سينا- مقالة في مجلة الثقافة العدد رقم 691- سنة 1952.

67- زيادة (د. معن): الفكر الصوفي عند ابن سينا، مقالة بمناسبة الذكرى الألفية لابن سينا، مؤسسة نوفل بيروت- سنة 1982.

68- شرف (د. محمد جلال): الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف بالإسكندرية سنة 1969.

69- شيخ الأرض (تيسير): المدخل إلى فلسفة ابن سينا- ط1- دار الأنوار، بيروت- 1967.

70- صليبا (د. جميل): تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، سنة 1981.

71- صليبا (د. جميل): الدراسات الفلسفية- ج1- مطبعة جامعة دمشق سنة 1964.

72- صليبا (د. جميل): من أفلاطون إلى ابن سينا- ط3- المكتبة الكبرى للتأليف بدمشق سنة 1951.

73- صليبا (د. جميل): نظرية الخير عند ابن سينا مقالة في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا- مطبعة مصر- سنة 1952.

74- صليبا (د. جميل): مؤلفات ابن سينا وفلسفته، مقالة في دائرة المعارف للبستاني، ج3، بيروت- سنة 1960.

75- صليبا (د. جميل): المعجم الفلسفي، ج 1، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت- سنة 1973.

76- عبدالرازق (الشيخ مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية- ط2- لجنة التأليف والترجمة والنشر- سنة 1959.

77- عبده (الشيخ محمد): محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين- تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، ط1- دار إحياء الكتب العربية، سنة 1958.

78- عبده (الشيخ محمد): رسالة التوحيد، محي علي صبيح وأولاده، سنة 1965.

79- عفيفي (د. أبو العلا): الحب والخير والجمال في فلسفة ابن سينا، مقالة في مجلة الثقافة- العدد 691 مارس 1952.

80- عون (د. فيصل بدير): فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصدرها- مكتبة الحرية الحديثة- سنة 1980.

81- غرابه (حمودة): ابن سينا بين الدين والفلسفة- القاهرة الحديثة للطباعة- سنة 1972.

82- غلاب (د. محمد): مشكلة الألوهية- دار إحياء الكتب العربية سنة 1947.

83- فخري (د. ماجد): تاريخ الفلسفة الإسلامية- الدار المتحدة، للنشر بيروت- سنة 1974.

84- فخري (د. ماجد): الدراسات الفلسفية العربية- مقالة في كتاب الفكر الفلسفي.

85- فراج (د. عبده): معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى- ط1- الانجلو المصرية- سنة 1969.

86- فينيانوس (د. غسان): فلسفة الوجود عند ابن سينا- مقاله في مجلة التراث العربي- دمشق- العددان 6/5، السنة الثانية- سنة 1981.

87- فو (كارادي): الغزالي- ترجمة عادل زعيتر- راجعه محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب المصرية- سنة 1959.

88- فو (كارادي): ابن سينا- ترجمة عادل زعيتر- راجعه محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب المصرية- سنة 1959.

89- قنواتي (د. جورج شحاته): مؤلفات ابن سينا- دار المعارف- القاهرة، سنة 1950.

90- قنواتي (د. جورج شحاته): أثر ابن سينا- مقالة في دائرة المعارف للبستاني، ج3- بيروت، سنة 1960.

91- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية- ط 4- لجنة التأليف والترجمة- سنة 1958.

92- كوربان (هنري، حسين نصر وعثمان يحيى): تاريخ الفلسفة الإسلامية ط1- منشورات عويدات، بيروت- سنة 1966.

93- محمود (د. زكي نجيب): المنطق الوضعي- ط1- سنة 1951.

94- مدكور (د. إبراهيم): في الفلسفة الإسلامية- منهجه وتطبيقه، ج1، دار المعارف ط3، سنة 1983، ج2 دار المعارف بمصر- سنة 1976.

95- مدكور (د. إبراهيم): مقدمة الشفاء لابن سينا- دار المعارف، سنة 1960.

96- مروة (د. حسين): النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية ج 2- ط4، دار الفارابي بيروت سنة 1981.

97- مسعد (الأب بولس): ابن سينا الفيلسوف.

98- موسى (د. محمد يوسف): الألهيات بين ابن سينا وابن رشد، مقاله في الكتاب الذهبي لذكرى ابن سينا، سنة 1952.

99- نجاتي (د. عثمان): الإدراك الحسي عند ابن سينا- ط2- دار المعارف القاهرة سنة 1961.

100- نصر (د. سيد حسين): فلسفة النبوة عند ابن سينا- مقالة في مجلة الثقافات العدد الأول- مركز مطبوعات اليونسكو بمصر- سنة 1983.

101- هويدي (د. يحيى): دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية- دار الثقافة- سنة 1979.

1- Afnan (Sahelim): Avicennae, his life and works- London, gearge allen- Unwin, 1958.

2- C.F.A.M., Goichon: La Philosphic d'Avicenne et son influence en Europe Medievale- Paris., 1951.

3- Gilson (E): History of Christion philosophy in the Middle ages., 1955.

4- Madkhour (Dr. Ibrahim): La place d'Al farabi dans l'ecole philosophique musulman., Paris., 1934.

فهرس المحتويات

الله والعالم

في فلسفة ابن سينا

ترتبط مسألة وجود الله بمسألة أخرى، وهي البحث في قدم العالم وحدوثه، وقد ذهب ابن سينا فيه إلى القول بقدم العالم، وقدم برهانه على ذلك، وإذا كان الغزالي قد نقد الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا في هذه المسألة، وقال بأن قولهم بقدم العالم يعد متناقضاً مع تدليلهم على وجود الله، فإن هذا الرأي من جانب الغزالي يحتاج إلى مناقشة.

وإذا كانت الإلهيات قد نالت اهتمام ابن سينا فإنه قد اهتم أيضاً بالفلسفة الطبيعية اهتماماً كبيراً، يتضح ذلك من خلال دراسته لعلل الموجودات وكيف أنه ذهب إلى القول بعلل أربعة هي: علة مادية، وعلة صورية وعلة فاعلة، وأخرى غائية.

وقد ركز ابن سينا على العلة الرابعة، وهي العلة الغائية التي يعدها أهم العلل على الإطلاق، وقد ظهرت الغائية عنده بصورة واضحة عند نقده للقائلين بالبخت والاتفاق، فمن خلال نقده لهم ظهرت الغائية في كل شيء.

أما عن العالم فنجد ابن سينا قد ميز بين عالم ما تحت فلك القمر وعالم ما فوق فلك القمروهو في هذا أيضاً تابع لأرسطو. وعندما ندرس النفس عند ابن سينا يتبين لنا دورها الهام في الفلسفة السينوية على وجه العموم، فهي تدخل في المجال الفيزيقي كذلك في المجال الميتافيزيقي، ففي المجال الفيزيقي نجده يدرس إثبات وجودها كموجود طبيعي بالإضافة إلى أنواعها على اختلافها من نفس نباتية،، ونفس حيوانية ثم نفس إنسانية، كذلك الحواس المختلفة، والحس المشترك والتخيل وغير ذلك، أما في المجال الميتافيزيقي فنجده يتناول في دراسته لها حقيقة النفس وجوهريتها وخلودها بعد فناء البدن.

والواقع أن فلسفة ابن سينا الإلهية أو الطبيعية تستحق النظر والدراسة لما فيها من آراء غاية في الثراء والقوة، صحيح أن الكثير من موضوعاتها ليست جديدة فقد سبقه إلى مثل هذه الموضوعات الفلاسفة الذين سبقوه، إلا أنه قدم لنا العديد من الآراء من جانبه ولم يكن مجرد مقلد للسابقين.



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
Email: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com

توزيع دار الفارابي

